NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

95 N° 10 1973

La gloire de la Croix

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 1057 - 1093

https://www.nrt.be/fr/articles/la-gloire-de-la-croix-1250

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La gloire de la Croix *

Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé.

Jn 19, 37 ; *Za 12,* 10.

Quelques grandes œuvres théologiques récentes ont privilégié, dans leur réflexion, le thème de la gloire divine sur la Croix [1]. Après elles, il pourrait paraître à la fois vain et présomptueux d'y revenir. Mais la présence éclatante de Dieu dans la mort du Christ est un mystère insondable, et le regard du chrétien ne cessera jamais de s'émerveiller du signe qui le distingue, le signe de la Croix. On s'attachera ici au thème de la crédibilité de la gloire, crédibilité dont on montrera qu'elle est fondée sur les grandeurs de l'amour crucifié.

---

* Le P. Léopold Malevez, dont les abonnés de la *NRT* ont eu maintes fois l'occasion de lire les articles et les recensions, est décédé à Eegenhoven le 13 septembre de cette année. Il laissait à la rédaction de la revue une étude sur la gloire du Christ dans sa mort en croix, qui revêt à présent une valeur particulièrement significative. Né à Saint-Marc (Namur) en 1900, entré très jeune dans la Compagnie de Jésus, le P. Malevez y fut ordonné prêtre en 1927 et, à partir de 1931, il enseigna la théologie fondamentale et dogmatique au scolasticat des jésuites à Louvain puis à Eegenhoven (Heverlee). Disciple du P. Joseph Maréchal, il aura sans doute été l'un des meilleurs représentants de la théologie dite transcendantale. Son œuvre écrite, dont on trouvera la bibliographie dans la présente livraison, fut consacrée surtout à approfondir les rapports de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, dans un dialogue toujours repris avec des auteurs comme K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, O. Cullmann, H. Duméry. Homme de foi plus encore que de science, la personne de Jésus fut toujours au centre de sa recherche.

1. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium,* Münster, 1970² (1re éd. 1960). H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix,* t. I, *Apparition,* Paris, 1965 (traduction de *Herrlichkeit,* t. I : *Schau der Gestalt,* Einsiedeln, 1961) ; et plus généralement toute l'œuvre de Balthasar dont le P. Faux dit sans doute très justement que son centre est la manifestation de la gloire de Dieu dans l'amour du Christ livré ; J. M. Faux, *Un théologien : Hans Urs von Balthasar,* dans *NRT* 94 (1972) 1009-1030 (1026).

I. — Présence visible de la gloire sur la Croix

Les évangiles synoptiques rattachent régulièrement la gloire du Christ à sa parousie : « Le Fils de l'homme va venir dans la gloire de son Père avec les anges » (*Mt 16, 27* ; voir aussi *Mt 19,* 28 ; *24,* 30 ; *25,* 31 et parallèles) ; saint Paul la rattache à la résurrection : « ... le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (*Ph 3,* 20 ; voir aussi *Rm 6,* 9 ; *8,* 17 ; *Col 3,* 1-14 ; *Ph 2,* 11, etc.). Qu'en est-il de l'évangile johannique ? Il semble hors de doute que lui aussi situe « en première instance » la gloire de Jésus dans la résurrection « au sens normal du christianisme primitif »[2] : « ... il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (*Jn 7,* 39) ; « mais quand Jésus eut été glorifié ... » (*Jn 12,* 16). Jean partage les vues d'autres écrits néo-testamentaires : la glorification désigne « l'état permanent et définitif » en lequel Jésus est entré par la mort ; elle « consiste en tout premier lieu dans le fait que Jésus « s'en va » et « va au Père »..., c'est-à-dire que par sa mort il quitte ce monde et retourne à son existence céleste dont la *doxa* est la caractéristique »[3], et où il est investi de son pouvoir sur toute chair, pouvoir de nous transformer par la mission de l'Esprit.

Et cependant, il est non moins certain que, selon Jean, toute la vie terrestre de Jésus a déjà été marquée par la *doxa* (*Jn 1,* 14 ; *2,* 11) et que son activité historique ne peut être comprise qu'à la lumière de la fin anticipée ; bien plus, non seulement la gloire reposait sur lui dès l'origine, mais elle se rendait en quelque sorte visible, du moins aux yeux du croyant. On a pu écrire : « l'originalité de la vision johannique est donc de considérer... la vie et la mission de Jésus en fonction de sa fin » ; toute « l'existence du Christ » est placée « sous le signe de la *doxa* », en sorte que, chez Jean, « la conception eschatologique » est « conséquemment soutenue »[4].

Ce sont tous les actes de l'existence incarnée du Christ qui sont ainsi marqués — et signalés — par la *doxa* ; dans le Verbe fait chair, ses témoins ont vu sa gloire, « gloire qu'il tient de son Père comme de son Fils unique » (*Jn 1,* 14) ; mais, nouveau trait qui va nous retenir, c'est éminemment la mort de Jésus qui est le haut lieu de la gloire divine : suprême manifestation terrestre, que les

---

2. W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième Evangile,* dans *L'Evangile de Jean,* Etudes et problèmes, Recherches bibliques publiées sous le patronage du Colloquium Biblicum Lovaniense, t. III, Bruges, 1958, p. 135.
3. *Ibid.,* p. 139.
4. *Ibid.,* p. 140.

manifestations précédentes, dans les œuvres, dans les miracles, ne faisaient en quelque sorte que préparer ; car lorsque Jésus accomplissait ces œuvres, ce n'était pas sans les rapporter à son « Heure », l'Heure de sa mort ; et dans sa mort, Jean nous dit qu'il a été élevé, exalté, c'est-à-dire aussi glorifié (*Jn 3,* 14 ; *8,* 28 ; *12,* 32. 34) [5]. Ainsi « la Passion est la plus haute des théophanies ; et dans la pensée de Jean, le Calvaire offre aux regards de tous (*19,* 37) le mystère du *Je suis* divin de Jésus (*8,* 28) » [6].

Cette vue johannique ne peut pas ne pas causer quelque surprise. La Croix n'était-elle pas la dégradation suprême et même l'échec absolu, au point qu'elle laissa les disciples dans les plus grands doutes sur la « gloire », sur le caractère divin de la mission de leur Maître ? Et loin d'en parler en termes de « gloire », ne conviendrait-il pas, aujourd'hui encore, de lui appliquer les termes d'Isaïe : sur la Croix, le Serviteur n'a même « plus d'apparence humaine », et sa figure est « sans éclat, sans beauté » (*Is 52,* 14 ; *53,* 2) ?

A cette question, déjà Luc fournit peut-être un élément de réponse par sa manière de voir dans la mort de Jésus le portail monumental qui l'introduit dans la vie et dans la gloire : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et ainsi entrât dans la gloire ? » (*Lc 24,* 26). Et de même, l'hymne de l'Epître aux Philippiens (*Ph 2,* 5-11) : « Reconnu pour homme par son aspect, il s'abaissa, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté au plus haut et lui a donné le nom... ». D'après ces versets (et le verset précédent : « Il s'anéantit lui-même »), en elle-même, la Croix, loin d'être exaltation, n'était qu'anéantissement, abaissement, kénose ; mais acceptée par Jésus dans un acte de parfait abandon, elle l'élevait à la gloire ; ou, plus exactement, elle la lui méritait, elle mobilisait, en quelque sorte, à son profit la toute-puissance paternelle béatifiante ; Dieu l'exauça pour sa piété (*He 5,* 7), en le ressuscitant, en le glorifiant (« Dieu l'a ressuscité d'entre les morts » : *Ac 2,* 24 ; *3,* 15 ; *4,* 10 ...) en raison et en récompense de son obéissance. Et dès lors on pourrait comprendre pourquoi la Croix s'arroge déjà le nom de gloire ; certes, entre la mort du Christ et sa glorification, il y a une sorte d'intervalle métaphysique, intervalle assez large pour laisser place à un immense événement, l'événement le plus décisif de l'histoire du salut : l'action ressuscitante du Père par l'Esprit ; mais il n'en reste pas moins qu'en son acte de mourir, Jésus, sous la forme du mérite, remontait au Père et effectuait

5. Dans les textes préjohanniques (*Ac 5,* 31 ; *Ph 2,* 9-11), le terme d'*exaltation* de Jésus à la droite du Père signifiait « essentiellement le fait que Jésus avait été constitué *Seigneur* et *Roi* du royaume céleste, et qu'il exerçait désormais sa seigneurie sur les siens, en leur communiquant l'Esprit et le don de la vie. Le IVe Evangile ne fait rien d'autre qu'anticiper ces mêmes réalités à la Croix » (I. DE LA POTTERIE, *L'Exaltation du Fils de l'homme, Jn 12, 31-36,* dans *Gregorianum,* t. 49, 1968, p. 471). Déjà W. THÜSING voit dans l'exaltation de la Croix une application du thème de la royauté de Jésus (W. THÜSING, *op. cit.,* pp. 1-37). Mais il va de soi que cette exaltation-seigneurie coïncide réellement (sinon conceptuellement) avec la glorification de Jésus (cf. J. RIAUD, *La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean,* dans *Bible et vie chrétienne,* n. 56 (1964) 44). Voir aussi A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile,* dans *Eph. Theol. Lov.* 28 (1952) 5-23.

6. D. MOLLAT, art. *Gloire,* dans *Vocabulaire de Théologie Biblique,* Paris, 1963, pp. 416-417.

son passage, son mystère pascal ; en sorte que si, formellement, sa gloire n'éclatait que dans la résurrection, la communauté primitive n'en était pas moins autorisée à la contempler sur la Croix, à l'attribuer à la mort comme à sa cause spirituelle, comme à la suprême poussée irrésistible qui lui en avait ouvert les portes.

Or, on peut penser que l'évangile de Jean assume lui aussi, dans une certaine mesure, cette manière de voir. *Jn 12, 29* : « La voici venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié » : cette heure, c'est l'heure de la mort. Mais ce verset est suivi immédiatement par cet autre : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » ; comment, de cette comparaison, pourrions-nous ne pas conclure que « la glorification du Christ consiste dans sa mort, *pour autant que celle-ci est féconde* » [7], pour autant qu'elle lui mérite sa résurrection et avec celle-ci tout pouvoir de porter beaucoup de fruit, c'est-à-dire de sanctifier l'Eglise par la mission de l'Esprit ? La mort ne serait donc pas — du moins pas d'abord — glorieuse en elle-même, mais en raison de la transfiguration qu'elle mérite et qui la suit.

Accordons que les textes suggèrent en effet cette interprétation. Mais est-elle la seule légitime, et l'évangile de Jean n'irait-il pas jusqu'à proclamer que la gloire se trouvait déjà formellement dans la mort même ? « Nul ne peut l'emporter dans l'amour sur celui qui donne sa vie pour ses amis » (*Jn 15,* 13 ; *13,* 1). C'est sans doute cette parole de Jésus, illustrée par quelques autres (*Jn 13,* 31-32 ; *12,* 20 ss ; *17*) qui invite un exégète à écrire : « Tous ces passages ont ceci de paradoxal : ils font culminer la gloire et la glorification de Jésus dans une mort qu'il accepte par amour » [8]. Et encore : pour Jean, Jésus est le glorifié « parce qu'en lui, c'est-à-dire en sa parole et en ses actions qui sont des signes, et dans le signe suprême de sa mort, sur la croix acceptée par amour, Dieu lui-même s'est révélé » [9]. Après un exégète, voici un théologien, Rahner : « La mort humaine du Christ... est en elle-même l'action totale de la vie du Christ, l'acte définitif de sa liberté, la pleine intégration de tout son temps dans son éternité humaine ; s'il en est ainsi... la résurrection du Christ n'est pas un nouvel événement succédant à sa passion et à sa mort, elle est... la manifestation de ce qui s'est produit dans la mort du Christ (à savoir) : la remise accomplie et subie de toute la réalité d'un homme fait de chair, au mystère du Dieu aimant et miséricordieux, par la liberté rassemblée du Christ qui dispose de toute la vie et de toute l'existence. Le vendredi saint et Pâques peuvent alors apparaître comme deux aspects, essentiellement relatifs l'un à l'autre, d'un événement rigoureusement unique de l'existence du Christ » [10].

---

7. W. Grossouw, *op. cit.*, p. 136 (nous soulignons).
8. *Ibid.*, p. 135.
9. *Ibid.*, p. 145.
10. K. Rahner, *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, 1967, p. 152 (*Schriften* IV).

En somme, pour ces auteurs, ce serait l'acceptation de la mort par amour qui serait ici éclairante. Il y a lieu de distinguer, dans la mort de Jésus, la mort simplement physique et l'acte de mourir, consentement spirituel à la mort imposée. Ce consentement était inspiré par un double amour : d'une part, ce consentement était, suivant la formule paulinienne, acte d'obéissance au Père et, suivant le texte de Luc, acte d'abandon total : « mon Père, je remets mon âme entre vos mains », et ainsi il offrait l'expression la plus haute de la vie en esprit — cet acte était lui-même vie, plénitude de vie, qui ne pouvait pas mourir, et comme tel, il renvoyait à l'Esprit et à la « gloire », comme à sa source ; il signifiait la Gloire ; d'autre part, sous son aspect d'amour des hommes, il coïncidait avec l'amour de Dieu même pour le monde, amour tel que « Dieu a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jn 3,* 16) ; comme tel aussi, il était éminemment signifiant. La gloire était donc formellement sur la croix, puisque dans la mort par amour s'inscrivait le signe de la transcendance et de la divinité de Jésus.

Nous accepterons cette interprétation et les pages qui suivent seront consacrées à en élucider le sens. Mais il nous faut faire face à deux objections préalables.

1. On nous opposera que nous réduisons singulièrement la portée du texte de Rahner (et celle que ce texte prête à l'évangile johannique). Que la gloire soit sur la Croix, que la crucifixion soit en même temps l'exaltation, cela signifie, pour Rahner, qu'événementiellement la glorification ne se distingue pas de la mort : simplement « deux aspects... d'un événement rigoureusement unique de l'existence du Christ ». Et n'est-ce pas ainsi que G. Martelet comprend lui aussi, dans son ouvrage récent, la pensée de saint Jean ? Il écrit : Pour saint Jean, « le gibet et la gloire constituent un seul et même événement (*Jn 12,* 32) » [11]. Sans doute, Martelet souligne par ailleurs la réalité d'un second événement distinct de la mort, « la suppression humainement inexplicable de la dépouille mortelle » [12] de Jésus après sa déposition au tombeau ; suppression à laquelle il reconnaît une notable valeur de signe, par le tombeau qu'elle laisse vide ; mais ce second événement n'entrerait pas, si l'on peut dire, dans la glorification essentielle du Seigneur ; celle-ci, comprise comme instauration, dans le temps, du nouveau rapport — dominateur — de Jésus au monde, coïncide rigoureusement avec la mort.

Telle est l'objection. Elle appelle cette remarque : supposons qu'il en soit ainsi, il faudrait admettre que la glorification ainsi comprise serait pur objet de foi ; que Jésus soit glorifié dans la mort même, le croyant ne le verrait en aucune manière. Or, on l'a bien montré, l'évangile johannique nous donne

---

11. G. Martelet, ***Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme,*** **Paris, 1972, p. 77.**
12. *Ibid.* p. 83

à entendre que la gloire divine de Jésus est *manifestée* dans sa Passion [13] ; elle n'était pas seulement présente ; sa présence était, de quelque manière, visible. De quelle manière ? Ce ne pouvait être que sous forme de signes et éminemment sous la forme du signe que fut l'amour de Jésus mourant. Dès lors, même si l'on professait la coïncidence absolue de la mort et de la glorification, on ne pourrait pas, néanmoins, supprimer la présence de la gloire sous les espèces de l'amour humain signifiant, sous peine d'infidélité à la pensée johannique. Nous disons donc qu'ici nous retiendrons le seul sens de la présence par signe. Nous n'excluons pas l'autre (peut-être est-il acceptable ?) ; simplement, il reste hors de notre propos [14].

2. Au texte cité de Rahner, W. Pannenberg fait une objection en quelque sorte inverse de la première : non point de méconnaître dans la mort la gloire par signe, mais au contraire de l'y attacher. Selon Pannenberg, le Jésus prépascal prétendait bien à la divinité, et il énonçait, de quelque manière, sa prétention ; mais il la soumettait à l'attestation à venir, c'est-à-dire précisément à sa résurrection (événement distinct de la mort) ; seules, la résurrection et les christophanies auraient valeur de signe cautionnant la foi ; « pour la chrétienté primitive tout ce qu'on pourrait dire de Jésus (prépascal) a reçu par cet événement (de la résurrection) et par lui seul une lumière nouvelle, sa vraie lumière » [15] ; voilà ce que méconnaîtrait Rahner — et nombre d'autres théologiens avec lui [16] ; ils ne voient pas dans la résurrection le seul fondement de la foi chrétienne. Mais cette manière de voir de Pannenberg ne nous paraît pas à retenir. Déjà le Jésus prépascal cherchait à fonder, par sa vie et par sa mort, sa prétention à la divinité. Sans doute, la résurrection a apporté la confirmation décisive [17], car un tel « arrachement inouï à l'entropie et à la mort », « un tel accomplissement » « n'est pas attribuable au pouvoir de l'homme » [18], mais dès avant elle, des signes avaient déjà été donnés aux disciples immédiats et déjà la figure du Jésus terrestre avait été rayonnante. Et nous, disciples lointains, qui la regardons à la lumière de Pâques, nous sommes encore plus autorisés que les disciples d'avant la mort à y lire les traits qui fondent la crédibilité de sa transcendance. C'est en raison de ces traits et de ces signes que Jean peut dire du Jésus prépascal que la gloire était en lui, dans sa vie et dans sa mort. En bref : il y a eu présence visible de la gloire dans le signe qu'était l'amour de Jésus mourant.

---

13. J. Riaud, *art. cit.*, 32-44 (« ... la croix, ce trône où se manifeste sa gloire », 44).

14. Il est également hors du propos de Balthasar, dans *La Gloire et la Croix*, qui, sauf erreur, ne le mentionne même pas. Mais il n'est pas indéfendable ; tout au contraire, il a pour lui des raisons valables : est-il concevable que l'âme du Christ n'ait pas connu sa glorification essentielle, dès l'acceptation, par le Père, de son sacrifice, avant la suppression de la dépouille mortelle, avant même la déposition au tombeau ? « Dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » (*Lc 23*, 43) : les communautés primitives étaient toutes prêtes à envisager une glorification antérieure à la résurrection corporelle.

15. W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, coll. *Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 1971, p. 133 (trad. de *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966², p. 110).

16. Pannenberg cite, avant Rahner (*Esquisse*, p. 132), Althaus, Barth, Ebeling... (pp. 128-131).

17. Si Pannenberg se bornait à voir dans la résurrection la « confirmation » (« *Bestätigung* », dans *Grundzüge*, p. 110), il n'y aurait rien à reprendre. Mais sa pensée va plus loin : pour lui, « c'est seulement à la lumière de la Résurrection que la Croix acquiert une signification de salut » (*Esquisse*, p. 133).

18. G. Martelet, *op. cit.*, p. 88.

II. — Présence de la gloire visible à la foi seule

Il nous faut dire maintenant que la gloire de la Croix n'est pleinement visible qu'aux yeux de la foi. Et non seulement l'historien, comme tel, n'est pas en mesure de la voir rayonner sur le gibet ; mais, moins encore, il n'est pas en état d'affirmer en toute vérité la crédibilité de sa présence cachée. Mesurons le champ ouvert au regard de l'historien.

Selon certaines études contemporaines traitant des origines chrétiennes, il ne nous serait guère possible de remonter au-delà du kérygme jusqu'au Jésus de l'histoire. Certes le kérygme apostolique prête à Jésus la décision d'une obéissance inconditionnelle au Père, et son existence est régie par le dessein de se donner à Dieu et aux hommes jusqu'à la mort, dans l'horizon d'une glorification attendue ; et le même kérygme le fait effectivement mourir dans un abandon total de soi à la volonté paternelle. Mais, précisément, cette image kérygmatique de Jésus n'offrirait aucune garantie suffisante d'historicité ; bien plutôt, nous dit-on, elle est, dans ses traits majeurs, la création de la communauté associée dans la foi à l'événement de Pâques et dans le culte de Jésus-Seigneur ; ou bien elle a surgi de la réflexion théologique des rédacteurs évangéliques, interprétant le Jésus prépascal à la lumière de leurs souvenirs vétéro-testamentaires. Il est vrai que, déjà dans la communauté palestinienne, la mort de Jésus a été conçue comme une mort expiatrice ; cette conception s'est d'abord formée sans dépendance à l'égard du quatrième chant du serviteur de Yahvé (*Is 53*) ; toutefois, très tôt, la relation a été nouée entre le motif-expiation et le motif scripturaire : « le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures » (*1 Co 15, 3*) ; et, dès ce moment, c'est bien *Is 53* qui a agi sur la constitution de la sotériologie et qui a donné naissance aux formules du Nouveau Testament, la mort de Jésus étant désormais comprise comme une mort au profit de « beaucoup », c'est-à-dire de tous : en accord avec *Is 53, 12* (« le serviteur » supportait les fautes de « multitudes »), la souffrance de Jésus a acquis une portée salvifique véritablement universelle. Remarque semblable au sujet de *Mc 10, 45* : « Le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » : ici aussi, il y a référence vraisemblable à *Is 53* ; mais ce n'est pas Jésus lui-même qui en est l'auteur, c'est la communauté primitive [19].

Mais il s'en faut bien que cette sorte de scepticisme à l'égard d'un Jésus historique possible soit le fait de tous les historiens des origines chrétiennes. D'aucuns proposent ce qui suit [20] : la christologie du kérygme apostolique représente, c'est vrai, par rapport à la christologie de Jésus, une élaboration ; les premiers chrétiens ont réinterprété les paroles du Maître ; ils l'ont fait à une double lumière : celle des textes vétéro-testamentaires qu'ils appliquèrent à Jésus ; celle aussi de l'événement de Pâques qui les éclairait, en effet, sur le dessein, jusqu'alors mal compris, du Jésus prépascal ; mais cette nouvelle

---

19. Tout cela, d'après F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963, pp. 54-66.

20. Hahn lui-même renvoie à J. Jeremias et à O. Cullmann. Nous reproduisons, en ce qui suit, les vues de O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, pp. 58-61. Voir aussi, du même auteur, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, pp. 104 suiv.

interprétation ne fut pas, de leur part, une création ; bien plutôt, simple remise en mémoire de cela même qu'avait dit Jésus, « ressouvenir » au sens johannique du terme. Et notamment, pour ce qui concerne la mort de Jésus, on dira que c'est Jésus lui-même qui a conféré à sa mort une valeur expiatoire. *Mc 10,* 45 : « C'est comme si Jésus disait : « Le Fils de l'homme est venu pour accomplir la mission de l'Ebed Jahvé ». Jésus a consciemment réuni en sa personne les deux grandes figures juives : celle du Barnasha et celle de l'Ebed ». *Lc 22, 27* : « Car je vous le dis, il faut que cette parole qui est écrite s'accomplisse en moi : Il a été mis au nombre des malfaiteurs. Et ce qui me concerne est sur le point d'arriver ». « C'est là une citation du texte hébraïque d'*Is 53,* 12 et non des Septante. L'authenticité de cette parole aussi a été contestée ; mais le fait qu'elle manque dans Marc et dans Matthieu n'est pas une raison suffisante pour la rejeter ». D'autres traits encore, comme, par exemple, la voix céleste qui se fait entendre à Jésus dans le récit du baptême dans le Jourdain : selon Cullmann, les mots « Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur » (*Mc 1,* 11 par.) seraient une citation d'*Is 42,* 1. Or, en ce passage, ils s'adressent à l'Ebed Yahvé, et même ils introduisent les quatre chants du Serviteur. Dès lors, voyons en *Mc 1,* 11 l'appel de Dieu adressé à Jésus, appel à accepter la mission du serviteur souffrant, en même temps que la révélation du sens du baptême que Jésus va recevoir : « Tu ne seras pas baptisé pour tes péchés, mais pour ceux de tout le peuple. Car tu es celui dont le prophète a prédit les souffrances expiatoires pour les péchés des autres ». Jésus est baptisé en vue de sa mort et la voix céleste lui exprime, en ce moment, le dessein qui doit être le sien : marcher, d'un cœur résolu, vers son « Heure », l'Heure de sa mort expiatoire pour le salut de « beaucoup ».

S'il en est ainsi, on voit qu'il est possible à l'historien de connaître le sens que Jésus a donné à son projet d'existence, et de comprendre qu'en sa mort il pensait obéir à son Père, en même temps qu'il faisait de son acte de mourir l'expression la plus dramatique de son amour pour nous. Mais pour autant l'historien, comme tel, voit-il la gloire, est-il même capable de la découvrir, ou même simplement d'affirmer fermement la crédibilité de sa présence cachée sous les apparences de l'extrême détresse ? Assurément non ; l'historien peut bien reconnaître le projet de Jésus, il peut même établir que les témoignages évangéliques présentent la mort de Jésus comme l'accomplissement d'une volonté mystérieuse du Père ; mais qu'en fait, elle soit cela, que la volonté du Père s'effectue en elle, et que donc l'amour de Dieu et la gloire divine reposent sur Jésus mourant, voilà une affirmation dont nous pouvons dire que l'historien n'est pas en mesure de la fonder. Ni l'historien, formellement, ni même l'homme, en nous, laissé à ses lumières « naturelles ». Qu'il nous suffise ici de rappeler les vues concordantes des théologiens catholiques sur la perception des signes (éventuels) de la présence divine et de la gloire (motifs de crédibilité) ; à vrai dire on ne nie pas la possibilité, d'ailleurs simplement théorique, pour la simple raison naturelle, de parvenir en cette matière à quelque certitude morale prudente ; mais il s'agit d'expliquer comment nous pouvons arriver à justifier le devoir de croire comme

il nous est demandé, c'est-à-dire sous la forme d'une foi théologale et absolument ferme ; or, à cet effet, la raison laissée à elle-même ne suffit pas ; pour un jugement de crédibilité légitimant l'adhésion absolument ferme, il faut qu'agisse une inclination de grâce, une motion de l'Esprit qui est déjà la « lumière de foi » ; seule la foi nous met en état de lire les signes comme il faut, et de percevoir en toute fermeté la crédibilité de la gloire [21].

III. — Les préparations de la foi au discernement de la gloire

Si la foi seule nous fait pleinement discerner la gloire de la Croix, encore faut-il dire qu'elle-même rencontre en nous une préparation à sa lumière. Et même, une triple préparation.

Il y a d'abord une sorte de préparation naturelle [22]. Nous venons de voir en quelle large mesure la crédibilité de la présence de la gloire divine échappe au regard de la raison naturelle. Et cependant, cette même raison est comme disposée au don de la foi qui va l'éclairer. Notre esprit peut connaître Dieu comme mystère ; en cette connaissance, il y a pour lui ouverture au mystère de la gloire de la Croix.

Barth l'a contesté. La Croix est l'*incognito* de Dieu, et non pas seulement parce que la « gloire » ne s'y révèle qu'indirectement et dans des signes, mais parce que le signe qu'elle constitue est, de sa nature, en quelque sorte inversé, contraire à ce que nous concevons spontanément comme expression possible de la majesté divine. La Croix : Dieu dans un abîme d'abjection ! Or, prétend Barth, un tel incognito n'a rien de commun avec l'incompréhensibilité divine qu'une certaine théologie naturelle entend établir par ses propres moyens : « l'incognito de Dieu n'est pas le « dernier mot » de la sagesse humaine, il n'exprime pas le « summum » de nos possibilités. Il est le premier mot de la connaissance de Dieu telle que Dieu lui-même l'a voulue, et il ne saurait être question de le confondre avec une notion empruntée à une quelconque théorie de la connaissance » [23]. En somme, on nous réaffirme ici l'équivocité totale entre le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi. Equivocité à laquelle nous

---

21. En tout cela, simple rappel, sans preuves, des vues des théologiens sur les conditions de la crédibilité. Pour un exposé plus complet, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Pour une théologie de la foi,* Paris-Bruges, 1969, pp. 45-101. Nous aurons d'ailleurs à revenir plus loin sur ce sujet, et notamment pour désigner avec précision la foi qui fait voir : est-ce l'engagement de la foi, ou bien est-ce déjà la lumière de foi, de soi antécédente à l'engagement ?

22. Ce disant, on ne s'exposera aucunement au reproche de pélagianisme ou de semi-pélagianisme, comme ce serait le cas si l'on disait que le sujet moral par ses bonnes actions *morales* naturelles se dispose positivement à la grâce.

23. K. Barth, *Dogmatique,* II, t. 1, 1 (= fasc. 6 de l'édition française), Genève, 1956, pp. 183, 184 ; on y joindra *Dogmatique,* I, t. 2, 1 (fasc. 3), Genève, 1954, p. 82 et p. 100.

ne nous résoudrons pas. Certes, disons avec Barth que l'événement historique de l'incognito divin dans la croix de Jésus ne nous est notifié, en son existence, que par la Parole. Mais pour autant nous ne dirons pas qu'il soit sans rapport avec l'ineffabilité divine telle que la raison l'appréhende. Admettons, en effet, sur la base tout à fait valable d'une analyse transcendantale de l'esprit, que celui-ci porte en soi, constitutivement, l'affirmation d'un Dieu absolument transcendant au monde et à nos concepts ; autant dire que, par la raison elle-même, nous savons déjà que la sagesse et que l'amour divins, étant infinis, nous sont, par là même, mystérieux ; Dieu dépasse infiniment nos pensées, et il est bien capable de déconcerter admirablement notre sagesse simplement humaine dans les voies qu'il empruntera éventuellement pour venir à nous. Il y a, dans notre esprit, une ouverture, une secrète préparation à une certaine « folie » de Dieu. Que cette « folie » ait tracé et suivi le chemin historique de la Croix, voilà une détermination que notre raison ne porte pas en elle ; nous ne pouvons, répétons-le, que nous l'entendre dire ; mais dès lors que nous avons accepté cette révélation précise, nous comprenons qu'après tout, cette manière de Dieu de venir à nous, cette présence divine dans la kénose correspond à une certaine attente de l'esprit ; elle reste scandale pour une raison qui mesure l'absolu de l'être à ses concepts, elle n'est pas sous tous rapports surprenante pour la raison ouverte, seule authentique. Si Dieu est vraiment Dieu, ses voies ne peuvent pas être nos voies, c'est vrai ; mais cela même notre esprit peut se le dire, ou du moins peut-il le saisir.

Souvenons-nous, de surcroît, que notre raison, comme toutes choses, a été créée dans le Christ et en vue de lui ; Barth aurait dû le reconnaître plus que quiconque, lui qui, dans la théologie chrétienne, rendait au christocentrisme toute sa souveraineté. Est-il dès lors tellement étonnant que cette raison, faite pour le Christ, ait quelque disposition à l'accueillir ? Le Christ livré sera toujours bouleversant, sans doute, mais ce pouvoir de nous bouleverser et même de nous confondre répond pourtant à ce qu'il y a de plus profond en nous, à ce sans quoi il ne serait pas vrai que nous ayons été créés à l'image de Dieu [24].

Mais l'Incognito de Dieu dans la Croix ne s'est pas donné seulement une préparation dans notre raison naturelle, il s'est aménagé, de surcroît, une sorte de préparation historique, celle-ci, connaissable, il est vrai, elle-même, elle déjà, dans la seule lumière de sa Parole : nous voulons parler de l'incognito de Dieu que Yahvé, depuis les origines, a révélé à Israël ; dans la révélation judaïque, Dieu a préparé son peuple, la grande famille des croyants, à la théologie de la Croix, il n'a cessé de lui dire qu'Il ne voulait être qu'un Dieu événementiellement caché [25].

Dans la Croix de Jésus, Dieu « a accompli son œuvre parmi les hommes *sub specie contraria,* sous le voile de l'impuissance et de la honte » : c'est là l'événement salutaire que le kérygme du Nouveau Testament entend nous

24. En toute exactitude, la composante par laquelle nous correspondons immédiatement à la révélation chrétienne est ce que Rahner a appelé l'existential surnaturel christique, mais cet existential actue lui-même une puissance obédientielle naturelle ; celle-ci reste donc bien l'aspiration radicale à l'ordre chrétien.

25. Ce qui suit, d'après G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, Genève, 1967, pp. 216-225 ; 236 ss.

révéler. Or Israël avait reçu la mission d'ouvrir la voie à ce mystère de Dieu qui se cache, et d'en renouveler, au cours des siècles, l'expression : « toute l'histoire de l'alliance n'est finalement rien d'autre que l'histoire des limitations continuelles que Dieu s'impose à lui-même » [26]. Et tout d'abord, Dieu se cache par le fait qu'il donne, lui l'Eternel, son salut en un lieu précis et en un moment de l'histoire phénoménale : « Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront » (*Gn 12,* 3). Et quel lieu obscur choisi par Dieu ! Donnant son salut en Israël, il veut, en quelque sorte, que la force humaine de persuasion soit minime : car qu'est-ce qu'Israël dans le jeu des puissances politiques de ce monde ? Enigme et paradoxe de Dieu : il confère « une autorité de portée universelle et un ministère de sauveur à un petit roi juif » dans la personne de qui une mission aussi grande ne paraissait jamais pouvoir atteindre son but. A ce paradoxe, on a dû donner en Israël, à certaines époques et dans certains cercles, une expression particulière. Telle l'histoire d'Abraham selon le Yahviste : tout le contenu de la promesse faite à Abraham confluait en Isaac : or voilà qu'Isaac, sur l'ordre même de Yahvé, doit être sacrifié par son père ; tout se passe comme si Yahvé se posait lui-même en ennemi de son œuvre et le chemin qui s'ouvre devant Abraham semblait le conduire à une situation où il serait abandonné de Dieu : Dieu se révèle à Abraham comme celui qui reste caché et qui appelle à une foi pure. Dans la prédication des prophètes, l'affirmation de l'incognito de Dieu, non moins ferme, présente encore d'autres traits. Les prophètes n'hésitent pas à appliquer à Yahvé des comparaisons apparemment « offensantes pour sa dignité et sa sainteté » : Yahvé, l'amant éconduit (*Is 5,* 1-7) ; Yahvé, le barbier (*Is 7,* 20) ; Yahvé, la teigne pour Ephraïm, la carie pour la maison de Juda (*Os 5,* 12) ; Yahvé, un piège pour les habitants de Jérusalem (*Is 8,* 14) ; et le Yahvé qu'attend Isaïe, c'est celui qui cache sa face à la maison de Jacob (*Is 8,* 17). Avec Jérémie, les ténèbres dont Dieu s'enveloppe s'épaississent encore du fait qu'elles s'intériorisent et envahissent les régions de l'expérience intime du prophète : « C'est un chemin qui conduit à une dimension de souffrance toute particulière... Jérémie endure à la fois la souffrance de Dieu et celle de son peuple ». D'un mot, les conflits qui déchirent ces hommes semblent préfigurer le drame de la Croix, où Dieu semble se cacher à Jésus lui-même ; et c'est dans ces préfigurations que Jésus fondera l'impératif du δεῖ, « il faut... », l'obligation de la souffrance et de l'abandon à laquelle il se soumettra. Enfin, restent à citer les Psaumes de lamentation (eux aussi évoqués par le Nouveau Testament pour expliquer la souffrance de Jésus) : voici le croyant en prière, voici tous ceux qui, dans leur misère ou leur maladie, ou en face de leurs ennemis, déclarent ne vouloir se confier qu'en Yahvé : mais ce sont justement ceux-là qui font l'expérience amère de l'absence et de la déréliction, et qui apparaissent à leurs propres yeux et aux yeux de tous comme des délaissés de Dieu. Pour tout dire, « toute vraie connaissance de Dieu commence par la reconnaissance du fait qu'il est caché » et « nous devons au deutéro-Isaïe la parole la plus claire de tout l'Ancien Testament sur ce point : ' Vraiment, tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, le Sauveur ' (*Is 45,* 15)».

Troisième et dernière approche. Nous venons de voir que Dieu a donné à son incognito événementiel, outre une préparation naturelle, une préparation historique ; par les figures historiques des prophètes, par les souffrances auxquelles il les soumettait, il pré-

---

26. *Ibid.* p. 336.

parait la foi d'Israël à l'événement de son incognito absolu sur la croix. Mais nous pouvons ajouter qu'il a formellement annoncé à l'avance quelque chose de cet incognito absolu ; à la préparation historique, il a conjoint une préparation *prophétique* par la prédiction des souffrances de son serviteur élu.

Nous songeons ici aux chants du serviteur souffrant du deutéro-Isaïe, et notamment au quatrième chant, *Is 53*. Sans doute, dans l'image de ce serviteur entre « une bonne mesure d'expériences personnelles récoltées par le deutéro-Isaïe dans l'exercice de son service prophétique » [27], mais on aurait tort d'en conclure que le serviteur ne serait autre que le deutéro-Isaïe lui-même : « les affirmations des chants du serviteur transcendent à chaque pas la réalité biographique », et tout invite à y voir une prédiction. Et cette prédiction ne concerne pas la collectivité d'Israël dont elle annoncerait la mission dans l'histoire universelle ; bien plutôt vise-t-elle un serviteur individuel, dont la bonne volonté serait entière, et entière aussi l'innocence : deux traits que le deutéro-Isaïe refuse à l'Israël collectif [28]. Or ce serviteur est voué à la souffrance totale et substitutive.

> Tous, comme des brebis, nous étions errants,
> Chacun suivant son propre chemin.
> Et Yahvé a fait retomber sur lui les crimes de nous tous.
> Affreusement traité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas
> la bouche. Comme un Agneau conduit à la boucherie,
> comme devant les tondeurs une brebis muette
> et n'ouvrant pas la bouche (*Is 53,* 6-7).

Et certes, il n'est pas dit de lui que c'est Dieu lui-même qui souffre en lui ; et pourtant, nous pouvons tenir pour assuré que, dans la pensée du prophète, c'est bien Yahvé lui-même qui se cache au cœur de cette misère, puisque par elle, il restaure l'alliance et que l'office du serviteur est celui du médiateur souffrant. « Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui » (*Is 53,* 5). Il est vrai encore, au-delà de la souffrance, le deutéro-Isaïe fait entrevoir la glorification du serviteur, comme en réponse à sa foi et à sa prière : « Voici, mon serviteur prospérera, s'élèvera, montera et grandira beaucoup... (*53,* 13)» et « il verra une prospérité, il prolongera ses jours... Après les épreuves de son âme, il lui fera voir la lumière », « il le rassasiera de sa connaissance », tout cela « au-delà de la mort, de toute évidence » [29]. Et par là, la prédiction évoque à nos esprits la glorification de Jésus, consécutive à la mort, fruit et récompense de son sacrifice. Mais il n'en reste pas moins qu'on peut retenir l'idée d'une présence cachée de Yahvé et de sa gloire dès la phase encore humiliée de la vie terrestre du serviteur : car c'est dans sa souffrance, nous l'avons vu, que le serviteur nous obtenait la paix et que Dieu nous était rendu.

---

27. *Ibid.*, p. 224.
28. *Ibid.*, p. 223.
29. *Ibid.*, p. 221.

IV. — Le seul terme possible de la vision par la foi : la crédibilité de la gloire

1. *La foi, faculté de vision*

Pouvons-nous parler de la foi en termes de vision ? Croire, n'est-ce pas accepter sur la caution d'un témoin ce que nous ne pouvons voir ?

Dans son ouvrage *La Gloire et la Croix* [30], H. Urs von Balthasar souligne la compénétration intime de la foi et du savoir chez saint Jean [31] : « Car bien qu'il parle de « signes », de σημεῖα dans lesquels la foi peut reconnaître sa vérité, ces signes sont pour lui si bien l'épiphanie immédiate de la chose même, c'est-à-dire de la divinité du Christ, que la foi produite par le σημεῖον équivaut pour lui à une « vision » de la gloire du Christ et de Dieu dans le Christ ». Quelquefois, les deux aspects sont simplement affirmés simultanément, « Nous croyons, nous, et nous savons que tu es le saint de Dieu » (*Jn 6,* 69). Ailleurs, la foi ouvre la voie à la connaissance chrétienne. « Jésus dit alors aux Juifs qui l'avaient cru : si vous demeurez dans ma parole... vous connaîtrez la vérité » (*Jn 6,* 31-32). « Quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres, et sachez une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père » (*Jn 10,* 38). Enfin, il arrive, inversement, que la foi soit présentée comme ayant sa source dans la vision : la connaissance de la divinité du Christ engendre l'acceptation adorante, dans la foi, de tout ce qui vient de lui : « Nous voyons maintenant que tu sais tout... Cette fois nous croyons que tu es sorti de Dieu » (*Jn 16,* 30). « Ils ont vraiment admis que je suis sorti d'auprès de toi, et ils ont cru » (*Jn 17,* 8). « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous » (*1 Jn 4,* 16). Les lettres de saint Paul appellent une remarque semblable : « Personne ne parle plus spontanément de ' savoir ' là où il s'agit des ' mystères de la foi ' » ; et l'on nous renvoie à *Rm 6,* 8, 9 ; *2 Co 4,* 14 ; *2 Co 5,* 1 ; *1 Co 8,* 7 ; *1 Co 2,* 6, 7 ; *12,* 8. Et d'une manière générale, le Nouveau Testament non moins que l'Ancien associe, nous dit-on, « foi » et « savoir » dans le même acte total de l'homme, sans au reste favoriser dans la moindre mesure une tendance gnostique, une invitation à jamais dépasser ici-bas l'attitude de foi ; tout au contraire, la vision est censée ne pas supprimer la foi ; elle ne la laisse pas derrière elle, elle ne fait que l'enraciner plus profondément.

Retenons de préférence le rapport selon lequel la foi engendre la vision et demandons-nous comment elle nous éclaire sur la gloire

---

30. H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. I, p. 112.
31. *Ibid.*, p. 126.

de Dieu censée présente dans le Christ, dans ses œuvres en général, mais plus notamment dans sa mort.

2. *Le Christ figure de gloire*

Il est à noter d'abord que selon l'Ecriture le Christ s'offre au regard, à la vision de la foi comme une « figure », non pas simplement comme un signe ou une somme de signes. Par essence, les signes renvoient à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes et, dans le cas du Christ, à une réalité mystérieuse qui serait située en quelque sorte derrière lui [32]. Si valable que soit le concept de signe dans l'étude de la personne du Christ (selon les évangiles, le Christ a produit des signes), il saute aux yeux qu'il ne suffit pas : le mystère divin n'était pas seulement au-delà de lui, il était en lui, circonstance qui appelle naturellement l'usage du mot « figure », celui-ci évoquant la présence, dans le figurant, de cela même qu'il est censé révéler. Figure rayonnante ? Oui sans doute, mais l'adjectif n'énonce qu'un pléonasme : déjà à elle seule, la figure rayonne, elle donne à entendre que l'éclat ne tombe pas d'en haut ni du dehors, mais qu'il jaillit de l'intérieur. Plus notable serait le fait qu'à l'idée de figure appartient aussi celle d'un agencement de parties s'éclairant mutuellement ; voir une figure c'est dominer du regard un contour, un relief, des rapports entre des mesures, des masses, des couleurs [33]. Agencement non pas quelconque, mais harmonieux et, par là même, toujours marqué d'une certaine beauté ; la figure est un accord, une synthèse équilibrée de ses parties ; dans le cas du Christ, il semble tout de suite évident que le principe d'unité de la figure a été la volonté de mourir ; sa vie publique est consciemment orientée vers son Heure ; l'acquiescement à la mort comme au moyen pour la rédemption de beaucoup inspire et éclaire toutes ses démarches. Enfin, parce que la figure compose ainsi des parties, elle appelle de la part de notre regard moins une vue, une simple attention qu'une contemplation ; si c'est la foi qui regarde la figure du Christ, elle ne pourra bien la saisir qu'en se faisant contemplative, en évitant d'isoler les aspects, en se conformant à l'accord objectivement offert, en s'efforçant de la voir d'un œil toujours globalisant et unifiant, et donc en rapportant tout à l'accueil de la mort.

3. *Dans la figure, la crédibilité de la gloire*

Mais comment cet accord, cette volonté unifiée, cette figure manifestera-t-elle le rayonnement, l'éclat, la gloire vraiment *divine* ? Le

---

32. *Ibid.*, p. 156.
33. *Ibid.*, p. 433.

regard de la foi prendrait-il de la divinité présente en Jésus une vision *directe* ? Assurément non. La foi pourra bien se faire contemplative tant qu'elle voudra, elle n'atteindra jamais à l'évidence de la gloire divine sur la Croix. D'ailleurs, y atteindrait-elle, elle cesserait d'être elle-même, comme Dieu cesserait d'être caché ; et en prétendant obtenir d'elle une vision directe quelconque, nous aurions déjà succombé à cette tendance gnostique dont nous disions plus haut que la foi porte d'avance en elle-même le refus. Que reste-t-il donc pour justifier à son propos le terme de vision et de contemplation ? Ceci seulement, à ce qu'il semble : la foi affirme, sur le témoignage de la Parole, que la gloire est sur la Croix, et le croyant conforme sa vie aux exigences qu'implique cette affirmation : or, cette profession de foi et la conformation existentielle qu'elle entraîne, sans nous faire voir directement la gloire, nous font voir du moins son propre sens, sa bonté, et par là même sa crédibilité [34] : la gloire divine est vraiment présente, quoique cachée, dans la mort de Jésus : telle est la confession du croyant ; précisément, cette confession faite dans la foi se saisit elle-même comme chargée de signification,

---

34. Ce mot de « crédibilité » pourrait offenser des lecteurs. N'est-ce pas une platitude de réduire la « vision de la gloire » sur la face de Jésus (*2 Co 4*, 6) à la vision de sa crédibilité ? Et surtout n'est-ce pas ériger orgueilleusement la raison en juge suprême de la foi : ne croyez (à la gloire) que si votre raison voit qu'elle est croyable (d'où le mot de rationabilité dont nous faisons usage plus loin) ? M. O. Cullmann ferait entendre, ici, ses sévérités. Il écrit : « L'un des slogans modernes qui reviennent constamment sous la plume et dans la bouche des théologiens dits modernes, c'est la crédibilité (Glaubwürdigkeit) ... » (O. CULLMANN, *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, dans *Fidélité et ouverture*, collectif dirigé par G. SOULAGES, Tours, Mame, 1972, p. 81 ; cf. *NRT*, 1973, 447), et M. Cullmann critique, en cela, ces théologiens. Dans son contexte, sa critique se justifie, et pourtant il faut absolument regretter qu'il l'ait formulée sans distinction. Remarquons d'abord que la gloire ne peut qu'être terme de foi, et non de vision ; et à dire cela, on ne la dégrade en aucune mesure, on rend, au contraire, hommage à sa grandeur transcendante. Il est vrai, on ajoute qu'il faut voir qu'elle est croyable, dans des signes qui la montrent telle. Mais ici non plus, nulle platitude, ni nul scandale. Quand Balthasar écrit : « L'amour seul est digne de foi » (glaubhaft = glaubwürdig), il entend évidemment : l'amour (de Jésus) est le (seul) signe qui rende la gloire croyable (sur la Croix). Et sans doute, ce signe de crédibilité n'est pas lui-même simplement cru, il est vu ; censément, il est interprété par notre raison, mais cette référence à la raison ne doit pas nous offusquer s'il est vrai que la raison, comme nous l'avons dit, a été créée en image de Dieu et si de surcroît (comme nous le dirons plus loin) la foi seule (la lumière de foi) rend la raison prochainement capable de saisir la crédibilité *comme il faut*. — Notons d'ailleurs, plus généralement, que non seulement la crédibilité de la vérité chrétienne, mais son sens même ne peut pas ne pas se rapporter à notre raison. Certes, la révélation apporte son sens avec elle ; et cependant elle le réfère aussi à la « précompréhension » et au jugement de l'esprit, comme, par exemple, lorsque celui-ci demande que la vérité chrétienne n'apparaisse pas comme intrinsèquement contradictoire. Et même lorsque le croyant se confond d'admiration pour la beauté et « la splendeur du projet » (Balthasar), il le compare à une norme de beauté inscrite en lui, dans l'a priori du sujet transcendantal.

comme révélatrice d'une pensée divine, comme souverainement digne de créance ; elle aperçoit, dans le terme même sur lequel elle se porte : la présence de Dieu dans la croix de Jésus, une force de persuasion suffisante pour fonder la fermeté de son adhésion. C'est ce qu'il nous faut montrer.

4. *La substance de la crédibilité :* l'amour de Jésus mourant

Le chrétien voit sur la Croix l'aboutissement de l'acceptation, déjà ancienne, de la mort par le Christ ; et il voit aussi que cette acceptation est tout entière portée par l'amour. C'est par amour que Jésus a unifié sa vie dans la volonté de mourir. Or cet amour offre des caractères tels que le chrétien ne peut pas ne pas raisonnablement penser : c'est Dieu lui-même qui meurt, caché, sur la Croix ; c'est la gloire de Dieu qui ici tout à la fois rayonne et se dérobe.

Cette rationabilité, cette crédibilité de l'affirmation : un amour divin vit et meurt ici, le chrétien la saisit dans un simple regard, dans une sorte de vue globale et intuitive, qui se suffit à elle-même. Encore convient-il que cette intuition se dise et se raconte dans un discours. Et précisément ce sont les articulations de ce discours — ou quelques articulations parmi beaucoup d'autres — que nous allons faire apparaître, en même temps — c'est la même chose — que nous désignerons les caractères, les grandeurs sur lesquels se fonde la crédibilité de l'amour divin.

a. *La réalité de l'amour divin crucifié*

L'amour qui cloue Jésus à la Croix est d'abord amour pour son Père : « Cependant pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Mc 14,* 36) : Jésus accepte de mourir par acquiescement à l'invitation divine qui lui était intimée. Mais l'amour de Jésus est aussi bien amour des hommes ; innocent, il se substitue à eux dans l'acceptation de la peine, et en rançon pour leur libération du péché et de la mort : le Christ qui « vous a aimés et s'est livré pour vous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Ep 5,* 2). Le Fils de Dieu « qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga 2,* 20). Amour de tous les hommes et de ceux-là même qui le font mourir, amour « survivant dans la souffrance à toute la honte dont il est (par eux) revêtu et au fardeau (de la *Croix*) qui lui est (par eux) imposé » [35]. Amour, enfin, qui a pris la forme d'une entière disponibilité en laquelle Jésus s'est mis à notre égard : la sainte Cène instituée en mémorial de son sacrifice pour beaucoup, c'est-à-dire pour tous. Ce sont ces caractères de l'amour de Jésus mourant, et unifié dans la mort, son universalité, sa constance, sa génialité inventive, d'autres

35. H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. I, p. 440.

encore qui font dire : voyez en eux des signes de sa transcendance et de sa divinité ; un tel amour ne peut venir que d'ailleurs ; à sa source, non pas des pensées ni des forces simplement humaines, mais la présence et l'action de Dieu lui-même, que cette présence soit énoncée (par l'Ecriture) en termes d'Esprit (l'Esprit dans lequel Jésus a été baptisé au Jourdain, précisément en vue de la souffrance substitutive) [36], ou qu'elle soit, comme chez saint Jean, conçue déjà expressément comme le Verbe assumant à soi la « chair » de Jésus ; dans tous les cas, il est dit que c'est la gloire divine, tout à la fois cachée et rayonnante, qui seule peut rendre raison de l'amour de Jésus mourant, et le chrétien, à la lumière de sa foi, tient cela pour absolument croyable en effet.

Il le tient justement, nous le comprenons déjà, mais il est possible de manifester plus clairement encore la justesse de sa profession : elle est fondée sur la connaissance et l'acceptation, par Jésus, du « projet ». Jésus affirme voir dans la convergence des événements vers sa mort le terme d'une volonté divine. Sans doute, lui-même portait en soi le projet de mourir ; mais il l'avait reçu de Dieu son Père, le premier à l'avoir formé : « Mais ta (volonté) se fasse » (*Lc 22,* 42). Projet auquel lui-même, dans l'évangile johannique, donne cette expression : Dieu veut se donner aux hommes et leur communiquer sa vie, la seule vraie vie, à travers la mort de son Fils unique. Ou bien encore : c'est son Père qui a envoyé, après ses serviteurs, son Fils bien-aimé que mettront à mort les vignerons homicides (*Mc 12,* 1-12). Projet que l'homme n'eût pu concevoir (la vie à travers la mort !) et qui ne peut même passer que pour une folie au regard de notre raison commune. Or, Jésus le reconnaît comme divin : Que *ta* volonté... On peut estimer qu'en cette reconnaissance déjà, et avant tout acquiescement, il témoigne de son appartenance au monde de Dieu ; nulle velléité de contestation, nul doute à l'égard de la sagesse du projet, nulle trace d'étonnement ; sa raison est comme nativement de niveau avec la Raison divine ; il donne en cela un premier signe mystérieux de sa transcendance, déjà il nous invite à penser que la « gloire » habite en lui.

On nous objectera : la raison humaine authentique n'est-elle pas, de notre propre aveu, naturellement ouverte à l'idée d'un Dieu déconcertant [37] ? Que Jésus ait reconnu comme divin le projet du Père, cela tient au fait qu'il avait toute la lucidité d'un esprit pleinement humain ; nul besoin d'en appeler à une détermination strictement divine, à un rayon, descendu sur lui, de la gloire. Nous répondons : il reste vrai qu'étant unie à l'image de Dieu, notre raison est, en quelque mesure, naturellement accordée aux mystères divins (éventuels) ; mais nous ne reconnaissons et nous n'exerçons cet accord que par la grâce

36. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême,* Neuchâtel, 1948, p. 14.

37. Cf. supra, p. 1066.

d'une certaine guérison par laquelle il a fallu que passe notre pensée ; il n'y a guère que le philosophe chrétien, dont la révélation dessille les yeux, qui soit concrètement en état de prononcer : Dieu est bien capable de venir à nous par les voies de la déréliction, de la mort, de la kénose ; et même, la fermeté de son adhésion en ces choses tient finalement bien plus à sa foi qu'à ses évidences rationnelles. C'est ici, justement, que Jésus présente un caractère absolument singulier ; chez lui, nul indice d'un itinéraire intellectuel qu'il eût fallu suivre laborieusement, nulle hésitation ni débilité dans l'adhésion de l'esprit ; et cette connivence immédiate tient peut-être prochainement, concédons-le, à l'intégrité de sa nature, à son innocence humaine native ; son âme étant sans péché, son regard humain est sans voiles ; mais on ne peut pas penser que dans l'ordre historique où cet Innocent est apparu, il ne doive pas radicalement cette intégrité à la prévenance de la grâce divine ; c'est bien l'homme, en lui, qui connaît le Dieu mystérieux, inventeur possible de toute surprise, mais c'est le Dieu déjà appliqué à nous sauver qui l'a voulu et qui l'a fait tel ; de sorte que nous pouvons dire dès ici que, dans un sens peut-être faible, mais déjà réel, Jésus atteste que la gloire a déjà reposé sur lui.

Au reste, plus qu'à sa connaissance du dessein divin, soyons attentifs à son acceptation : voici que celle-ci se joint à celle-là sans délai. Il est vrai, en disant : « ... non ma volonté, mais la tienne » (*Lc 22,* 42), Jésus confesse l'existence, en lui, d'une volonté troublée, qui même répugne au projet ; mais nous pouvons tenir pour assuré qu'il ne s'agit point de sa volonté libre ; la répugnance n'affecte que son affectivité ; aussi bien comment celle-ci ne frémirait-elle pas ? Il s'agit, pour elle, de subir des maux affreux. Jésus, qui est la vie, doit renoncer à la vie ; il doit consentir à la plus extrême solitude, puisqu'il doit perdre non point certes la présence de son Père, mais le bonheur qu'elle aurait à lui apporter ; à quoi s'ajoute le sentiment amer d'un relatif échec ; après sa mort, les marées du péché ne cesseront pas de déferler dans l'histoire : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (*Lc 18,* 8). Mais si sa sensibilité s'exaspère, sa volonté spirituelle ne transige pas ; aucune hésitation décelable ; il en est d'elle comme de sa raison : elle est immédiatement en consonance à la volonté divine. C'est ici que la gloire affirme sa présence ; il ne s'agit plus seulement, pour Jésus, de reconnaître, comme spéculativement, la validité d'un dessein mystérieux, il lui faut accepter que ce mystère et cette mort l'atteigne, existentiellement, et exerce sur lui ses ravages ; comment l'homme, même innocent, serait-il à la mesure d'un tel consentement ? Les synoptiques nous disent que c'est par l'Esprit qu'il était mené au désert (*Lc 4,* 1 ; *Mt 4,* 1 ; *Mc 1,* 12). Nous pouvons penser que, sans l'Esprit, Jésus n'aurait pu marcher vers le désert de sa mort.

Reparcourons du regard tout le chemin suivi jusqu'ici : Jésus se déclare lui-même, en son humanité, l'épiphanie de Dieu. C'est une

parole qu'il nous adresse, directement à ses témoins immédiats, indirectement à nous-mêmes, à travers la prédication de son Eglise. Cette parole demande de nous l'adhésion de la foi. Mais elle ne le fait pas sans offrir des signes qui fondent sa crédibilité. Quels sont-ils ? Quels sont les traits qui confèrent à la figure de Jésus son rayonnement divin ? Il y a d'abord l'excellence même de son message, et la beauté de son contenu : ce qu'il nous annonce, c'est l'amour de Dieu descendu aux abîmes de notre misère, non certes pour nous y laisser, mais pour nous y guérir et nous y transfigurer, dans une guérison qui n'est rien de moins que la communication de sa propre vie. Il y a ensuite le témoignage que Jésus rend à ce message dans sa vie et surtout dans sa mort : il s'abandonne à Dieu dans un don total de lui-même, don qui est tout ensemble amour de Dieu et amour des hommes. L'audition ou la contemplation du croyant ne mettra jamais adéquatement en valeur ces deux traits ; mais ce qu'on vient d'en dire suffit à faire saisir la nature de la contemplation croyante ; elle ne voit pas, à proprement parler, la gloire divine ; mais elle voit les caractères qui fondent son acquiescement à l'affirmation de Jésus : « la gloire divine est mystérieusement en moi ». Et nous comprenons la parole de Jean « nous avons vu sa gloire » : même les témoins de Jésus n'ont pu que croire à son mystère, même eux n'ont eu pour objet de vision que des signes qui en recommandaient la reconnaissance croyante [38].

Telle est aussi, en substance, la démarche préconisée par Balthasar, toute conforme à la pratique chrétienne traditionnelle qui nous invite à voir, dans « l'excellence de la doctrine proposée » et dans l'expression concrète qu'en offre Jésus en sa propre vie les signes communs, fondamentaux et majeurs, de la crédibilité du message chrétien [39]. Et c'est au reste parce que la méthode se borne, en définitive, à éclairer la crédibilité de la gloire, qu'elle nous permet de retrouver le double rapport inversé de l'évangile johannique : c'est la foi

38. C'est vainement, croyons-nous, qu'on nous mettrait ici en opposition avec Mgr L. Cerfaux. Il est vrai, le regretté maître de Louvain renvoie à une sorte d'expérience directe proprement mystique dont les témoins privilégiés eussent été favorisés et qui s'offrirait à tous les chrétiens en promesse, seulement en promesse ; et il invoque l'illumination dont saint Paul se disait le sujet : «(Dieu) qui a brillé dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ» (*2 Co 4,* 6) (L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962, pp. 335 ss). Mais les mots « saisie directe » et « intuition » ne doivent pas nous leurrer ; ils désignent, croyons-nous, l'acte simple et unifiant — globalisant, dirions-nous — dans lequel le regard contemplatif de la foi *commune* est capable d'unir les différentes composantes de la crédibilité ; et quant au caractère mystique, il se vérifie déjà dans l'exercice de cette même foi (commune), s'il est vrai que celle-ci met en œuvre un attrait infus confusément conscient de soi, de son principe et de son terme (le *lumen fidei*), en raison de quoi on peut y voir une mystique séminale et inchoative. Cf. *infra,* p. 1087-1089 et *Pour une théologie de la foi,* pp. 220-222.

39. G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne,* Paris, 1964, p. 53.

qui fait voir (nous aurons à y revenir), mais la vision fonde la foi, elle ne la supprime pas.

b. *La sagesse de l'amour crucifié*

Mais le discours, s'il veut égaler l'intuition, ne peut pas s'arrêter ici. Assurément, l'amour est digne de foi, même l'amour éventuellement éperdu. Et cependant, n'y a-t-il pas des amours simplement insensés ? Pour que soit croyable la présence de Dieu sur le gibet de la Croix, il faut que l'amour de Jésus mourant apparaisse au croyant comme une sagesse éminente et exemplaire, il faut qu'éclate aux yeux ce qu'on a appelé « la splendeur du projet » [40].

Observons d'abord que Jésus n'a pas aimé la mort pour elle-même. On sait que, dans le Nouveau Testament, la mort est conçue comme une catastrophe ; « liée intrinsèquement au péché, elle est une destruction de la création » [41], une sorte de néantisation virtuelle de l'être humain : punition du péché (*Rm 8,* 10), salaire du péché (*Rm 6,* 23), et notre suprême ennemie (*1 Co 15,* 26. 54. 55) ; non pas simplement phénomène de dissolution physique, mais dernier épisode d'un naufrage spirituel, déchéance d'âme, stigmate de la faute imprimée au cœur de notre être. Saint Paul personnalise la mort ; il l'évoque sous les traits d'un tyran qui veut établir sa domination sur l'homme tout entier (*Rm 8,* 31 ; *5,* 14. 17 ; *1 Co 3,* 22), qui commence par le priver de la seule vie véritable, de la communion avec Dieu — en suite de quoi, il réussit à maîtriser notre corps pour le terrasser et pour le livrer à la corruption. Ces vues pauliniennes sur la mort se préfiguraient dans la conscience de Jésus. Loin de chérir maladivement la souffrance, Jésus ne portait au cœur qu'un amour, celui de la vie, en sa plénitude, et de la beauté dans le monde et dans les hommes : amour d'autant plus serein et plus fort que lui, l'Innocent, pouvait le nourrir, en son cœur, sans l'exposer au danger de détourner la création de ses fins, sans courir le risque de céder à des instincts incontrôlés. Circonstance que nous ne nous bornons pas à postuler, que nous voyons affleurer dans le Jésus de l'histoire, tel que nous le pouvons reconstituer avec certitude : qu'il suffise d'évoquer sa merveilleuse attention tranquille à toutes les réalités simples et saines de la vie, nonobstant la conscience aiguë de l'unicité de sa mission. Il faut souligner ce trait, car sa notation importe à la crédibilité de Jésus : si Jésus n'eût pas aimé profondément la vie, nous ne pourrions croire qu'il eût été l'envoyé de Dieu et que la gloire de Dieu — du Dieu qui aime le monde et qui « a vu que tout cela était très bon » (*Gn 1,* 25. 31) — eût jamais reposé sur lui. Et Jésus fait entrer les siens en partage de cet amour ; le chrétien qui vit dans la présence du Christ, loin d'y contracter mésestime pour les valeurs de la vie, y approfondit l'honneur qu'il leur porte naturellement ; et son adhésion au monde, ainsi purifiée et fortifiée par le Christ, entre dans son amour pour les hommes ; à ceux-ci, le chrétien souhaite le bonheur même terrestre et il s'ingénie à répandre autour de lui la joie de vivre.

Mais, d'un autre côté, l'innocence de Jésus ne s'opposait pas à ce qu'il prît sur lui la souffrance et la mort. Sans doute, nous venons

---

40. H. Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi,* Paris, 1966, p. 110.
41. A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes,* dans *Revue Biblique* 66 (1959) 484, n. 3.

de le voir, l'événement concret de nos morts physiques est conçu comme le dernier acte d'un drame en lui-même spirituel ; et c'est sans aucun doute dans cette relation au péché que Jésus lui-même a compris la mort et qu'il l'a haïe. Néanmoins, en elle-même, la mort simplement physique n'est pas moralement mauvaise ; et même, tandis que le péché est l'irrationalité absolue, la mort offre une certaine rationalité ; elle est l'ordre de la justice (τὸ δικαίωμα, *Rm 1,* 32), la juste peine, la suite normale de la faute ; et c'est ainsi qu'à la différence du péché, elle pouvait être assumée par le Christ sans dommage pour sa parfaite innocence. Elle pouvait l'être. Reste à voir qu'elle le devait, ou du moins qu'il convenait qu'elle le fût. C'est à cette condition que nous connaîtrons la sagesse du projet.

Ici, reviennent naturellement en mémoire les chants du Serviteur d'Isaïe, de ce serviteur souffrant dont Jésus a vu qu'il devait offrir la figure et réaliser la mission : « Il faut que s'accomplisse en moi cette parole de l'Ecriture : Il a été mis au rang des scélérats » (*Lc 22, 37 ; 17,* 25 ; *9, 22* ; *Mc 8,* 3). Or ces chants, surtout le dernier (*Is 53*), nous désignent comme principe de réponse le péché : « Il a été transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes » (*Is 53,* 5). « Oui, il a été retranché de la terre des vivants : pour nos péchés il a été mis à mort » (*Is 53,* 8). Et l'on sait combien le Nouveau Testament et la Tradition chrétienne n'ont jamais cessé de renvoyer le chrétien à la faute des hommes pour éclairer le mystère de Dieu caché sur la Croix et en découvrir le sens. « Seule la faute des hommes oblige le Fils de Dieu à se révéler au monde sous le mode de l'obscurité » [42].

Il est vrai, la sensibilité d'aujourd'hui, même chrétienne, répugne à l'idée de péché [43]. Et l'on peut lui concéder qu'il y aurait lieu, ici plus qu'ailleurs, de renouveler le langage, d'actualiser l'expression de la foi. Mais si les mots venaient à changer, encore le sens devrait-il demeurer dans toute son intégrité : la réalité du péché projette une telle lumière, du moins si nous y voyons avant tout, comme il le faut, l'égoïsme foncier du cœur humain ! N'y a-t-il pas, dans les replis les plus profonds de notre être, une telle indifférence au destin des autres, un tel manque d'amour, individuel et collectif, un tel consentement à la fausse valeur suprême de notre moi séparé, un tel narcissisme aussi ridicule qu'il est odieux, et peut-être un tel mépris du prochain qu'il nous faudrait confesser l'existence en nous d'une sorte de mal radical, pour la suppression duquel nous

---

42. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix,* t. I, p. 441.
43. La réflexion théologique contemporaine n'est pas toujours exempte d'atténuations dans le même sens.

serions alors préparés à penser que ce ne sera pas trop, même pour le Suprême Innocent, de mourir ?

Cependant, même réconcilié, si l'on peut dire, avec l'actualité de la notion de péché, le croyant pourrait encore éprouver non plus dans sa sensibilité, mais dans sa raison, une autre objection. On lui dit : entrez dans l'intelligence du péché, et à travers elle vous entrerez dans l'intelligence et dans le sens de la Croix. Seulement le croyant s'entend tenir aussi un discours exactement inverse et dont, cependant, il pressent l'accablante vérité : voulez-vous comprendre le péché, il faut vous placer au pied de la Croix ; elle est « l'objectivation parfaite de la faute »[44] ; c'est elle seule qui vous éclairera pleinement sur les profondeurs du péché des hommes. Davantage encore, pour bien mesurer votre faute et celle des hommes, vos frères, la contemplation de la Croix ne suffit pas ; il faut que vous la preniez sur vous et que vous souffriez et mouriez, vous aussi, avec Jésus ; c'est dans le pardon de Dieu écouté et accepté — accepté par le repentir et la peine — que vous connaîtrez l'amour de Dieu, qui s'appelle miséricorde, et combien grande est la faute dans laquelle vous avez outragé un tel amour. — Tout cela est incontestable ; mais nous aurions tort d'en conclure qu'on nous affronte à une tâche sous tous rapports impossible. Simplement faut-il dire que les deux intelligences, celle de la Croix et celle du péché, se conditionnent réciproquement et que, tout au long de son cheminement, la foi réfléchissante devra être attentive à les éclairer l'une par l'autre.

Cherchons donc à comprendre, à la lumière de l'intelligence du péché, la sagesse de l'amour crucifié.

Mais quelle méthode sera la nôtre ?

Certes, s'agissant d'un événement éminemment spirituel à éclairer (l'acceptation de la peine dans l'amour), notre démarche sera fondamentalement celle de la théologie réflexive : réflexion sur les adhésions conscientes et libres du sujet moral et du croyant. Et cependant, préalablement, une exploration psychanalytique de l'inconscient ne sera pas sans profit : elle, déjà, nous révélera une certaine sagesse, sinon de l'expiation déterminément chrétienne, du moins d'une victoire punitive à remporter sur nos penchants.

Selon une certaine psychanalyse, l'inconscient contient tous les prototypes de nos comportements conscients ; la reconnaissance consciente des lois morales se fait selon des modèles qui ont été inscrits dans notre psychisme infantile au cours de l'organisation de nos rapports et conflits pulsionnels[45]. Cela s'applique aux renoncements qu'impose l'instance du surmoi (adulte) et éventuellement aux punitions qu'elle inflige ; le comportement conscient de l'expiation plonge

---

44. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 441.

45. Winfrid Huber, Herman Piron et Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, 1964, p. 212 (de A. Vergote). En toutes ces pages qui suivent, nous nous inspirons, sous notre responsabilité, de cet ouvrage (cité : *La psychanalyse*) et d'un autre ouvrage de M. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966³ (cité : *Psychologie*).

ses racines dans l'humus de l'organisation psychique inconsciente, et en développe en quelque sorte les virtualités.

Voici, en traits très sommaires, quelques étapes de ce processus génétique. Entre 3 et 5 ans, les désirs amoureux et les désirs hostiles éprouvés par l'enfant (par le petit garçon) à l'égard de ses parents composent un ensemble organisé, un complexe qui offre le caractère d'un conflit. C'est qu'en effet, « jusque-là, l'enfant vivait en symbiose avec sa mère »[46], en une union diffuse, mélange de plaisir narcissique et océanique, de bonheur et de sécurité ; mais le personnage du père lui apparaît, et c'est comme un rival que l'enfant l'éprouve, dans l'affection de sa mère : le père contraint l'enfant à renoncer à son paradis exclusif ; il est le séparateur, le dresseur d'interdits, le législateur, l'obstacle, surtout, au désir enfantin d'avoir tout et d'être tout[47]. D'où l'état conflictuel, et le déchaînement de l'agressivité. Pourtant, cette agressivité sera bientôt, normalement, elle-même contrariée ; les interdits parentaux, d'abord pures lois extérieures qui font violence, sont intériorisés par l'enfant ; afin d'assurer et de mériter l'amour et l'admiration de sa mère, le fils cherche à devenir semblable au père[48], désormais son modèle, et à assumer lui-même la loi ; opération qui comporte le renoncement à la satisfaction de ses désirs œdipiens illimités. Et ainsi se constitue en lui un surmoi : partie du moi qui s'érige en exemplaire, qui définit « l'idéal du moi », qui prononce des jugements de valeur destinés à subsister à travers les générations[49], et qui, en tout cela, prépare et effectue la formation de la conscience éthique... Or, c'est au cours de ce processus qu'apparaît la culpabilité, et avec elle le désir d'expiation. A quel endroit, exactement ? Déjà, la seule découverte de la loi encore extérieure du père suffisait, nous dit-on, à susciter la conscience coupable[50]. Après cela, il y a à désigner la phase de l'agressivité. Celle-ci peut aller si loin qu'elle devienne un souhait de la mort du père et une volonté de le tuer ; et comme telle — par la force d'ailleurs d'un retour sur soi qui lui est comme immanent — elle se charge d'un sentiment intense de culpabilité. Se charge-t-elle aussi d'un besoin de punition ? Oui, au moins chez certains sujets, où l'on discerne une exigence interne qui leur fait rechercher des situations pénibles ou humiliantes, et des souffrances dans lesquelles ils trouvent paradoxalement une satisfaction[51]. Mais il y a enfin et surtout à désigner le surmoi ; car, à la phase d'agressivité, l'expiation, propre à quelques sujets, pourrait bien n'être qu'un phénomène pathologique ; autrement en va-t-il de l'action exercée par le surmoi sur le moi ; avec le surmoi nous avons bien affaire à une instance critique et « punitive », commune à tous[52] : le renoncement à la possession égoïste de la mère prend figure d'une punition que le surmoi inflige au moi ; ou s'il ne faut pas en souligner le caractère de punition, du moins convient-il d'y voir une mortification des désirs humains. Voilà pour la genèse de l'auto-punition. Et voici maintenant pour le jugement de valeur à porter sur elle (jugement dont il est d'ailleurs aisé de voir qu'il ne procède plus de la seule méthode psychanalytique) : dans cette mortification

---

46. A. VERGOTE. *Psychologie,* p. 193.
47. A. VERGOTE, *La psychanalyse,* p. 211.
48. D'après K. STERN, *La troisième révolution, Essai sur la psychanalyse et la religion,* Paris, Seuil, 1955, p. 174.
49. J. LAPLANCHE et J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1971, pp. 472, 473.
50. A. VERGOTE, *Psychologie,* p. 205 et p. 208.
51. J. LAPLANCHE ..., *op. cit.,* pp. 48, 49.
52. *Ibid.,* pp. 440, 441.

de ses désirs pulsionnels, l'homme effectue sa propre promotion et s'ouvre au règne de l'esprit, en se vouant progressivement à la culture, au langage, à l'intelligence, aux institutions sociales [53].

Mais qu'en est-il de l'expiation proprement religieuse et chrétienne ?

Le judéo-christianisme a « immensément agrandi » et même a projeté dans l'infini l'image paternelle (œdipienne) et en a fait son Dieu tout-puissant. Dans cette projection, le Père gardait, bien entendu, le caractère de puissance extérieure et législative, et prenait figure de suprême dresseur d'interdit. Mais par là même il suscitait la révolte, et avec celle-ci la culpabilité. « Les hommes, pense-t-il (Freud), se sont sentis coupables. C'est la raison pour laquelle le sens du péché demeure au cœur de la religion. La culpabilité est inévitable puisque l'homme, sur la lancée de la nature libidinale, veut tout être et tout avoir » [54]. Or « ainsi ancrée dans la culpabilité », la religion judéo-chrétienne devait nécessairement devenir « un rite d'expiation » [55]. Au reste, si ici non plus le trait d'expiation n'est pas fortement souligné, autrement en va-t-il du renoncement ; par la voix des prophètes, la religion judéo-chrétienne conteste et met en accusation les penchants naturalistes. Cette contestation, nous l'enregistrons comme un fait, mais elle appelle également un jugement de valeur : par elle la religion judéo-chrétienne a assuré un extraordinaire progrès de spiritualité [56].

Telle serait donc, suivant une certaine psychanalyse, la genèse et le sens de l'expiation chrétienne. Nous nous garderons de dénier toute valeur à ces vues. Non seulement nous n'accepterons pas la restriction que certains esprits voudraient imposer à la psychanalyse : selon eux, elle n'aurait de droit de regard que pour les conduites d'échec ; mais bien plutôt nous ratifierons positivement ces lignes : « Freud et toute une lignée de psychanalystes après lui ont pu démontrer que la structuration essentielle et définitive de l'homme s'effectue en vertu du « conflit d'Oedipe » ; dès lors celui-ci apparaît à l'origine de toute la civilisation et de ses différentes dimensions : morale, religieuse, politique » [57]. Dimension religieuse aussi : et donc aussi à l'origine de l'expiation chrétienne. Ou encore, en d'autres termes : il n'est pas impossible que des déterminations religieuses, même supérieures, plongent quelques-unes de leurs racines dans les structures inconscientes, lesquelles seraient ainsi sous-jacentes aux rapports noués au plan d'une religion spirituelle vécue.

Mais, d'autre part, pour admettre — d'ailleurs vaguement — cette « origine » partielle ou cet « enracinement » [58] de l'expiation religieuse

---

53. A. VERGOTE, *La psychanalyse*, p. 244.
54. Tout cela très condensé d'après A. VERGOTE, *Psychologie*, pp. 196-201. Voir aussi A. VERGOTE, *La psychanalyse*, pp. 251-252, où l'on renvoie à la protohistoire assez fantastique du Dieu-Père d'après S. FREUD, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948[8], pp. 124, 125 et pp. 194 ss.
55. A. VERGOTE, *La psychanalyse*, p. 240.
56. A. VERGOTE, *Psychologie*, p. 197.
57. *Ibid.*, p. 193.
58. « ... les formes de l'esprit qui s'y enracinent ... » A. VERGOTE, *La psychanalyse*, p. 225.

dans les soubassements de l'inconscient, nous n'entendons pas dire que toute son origine ne soit que là. Très généralement, nous refuserons de penser que les significations révélées par la psychanalyse suffisent à atteindre le sens tout entier de la religion ou que tous les modèles explicatifs des déterminations religieuses soient à tirer du seul champ analytique, comme si, en se formulant dans la conscience, ces déterminations n'en recevaient pas un sens qui ne vient que de celle-ci [59].

Sur quoi se fondera notre refus ? Chez le croyant réflexif, chez le théologien, elle s'inspire de deux motifs : il y a d'abord son affirmation — d'ordre philosophique plutôt que de caractère immédiatement chrétien — qu'il existe une spécificité de l'esprit ; la vie spirituelle n'est pas définie exclusivement ni même principalement par ses expressions ou ses manifestations possibles dans le champ de l'inconscience ; tout au contraire, c'est dans la conscience intellectuelle et volontaire que l'esprit se réalise, et c'est par réflexion sur ces démarches conscientes que le philosophe transcendantal réussit à en discerner la vraie nature métaphysique ; mais il y a ensuite et surtout son option de foi : dans la foi, le croyant professe que le sens majeur des déterminations religieuses, loin de monter des profondeurs troubles de l'inconscient, lui est donné, dans une large mesure, du dehors et d'en haut, par une parole révélatrice [60]. Et ici, la revendication du croyant devient si forte et si fondée qu'elle se donne le droit de renverser l'ordre des termes à éclairer. On a écrit : « Nous pourrions faire un pas de plus et montrer que les diverses structures psychologiques (du champ de l'inconscient), loin d'expliquer Jésus, reçoivent plutôt leur sens à partir de lui » [61]. S'il est vrai que la reconnaissance des déterminations religieuses doit quelque chose à l'étude des modèles inscrits dans notre psychisme infantile, il est bien plus vrai que ces modèles mêmes ne seront pleinement éclairés qu'à la lumière de la religion du plan conscient. Pour une philosophie spiritualiste, qu'est-ce que le complexe d'Oedipe et les essais de solution qu'il se donne, sinon déjà l'esprit de l'homme qui se cherche et cherche à nouer les relations avec autrui, sur un mode encore simplement vécu, en attendant de pouvoir les nouer au plan de la conscience objectivante et du langage ? Il en va de même des interdits parentaux, acceptés et intériorisés par le surmoi ; aux yeux du croyant, loin d'épuiser, comme par avance, le sens des relations conscientes avec Dieu, ce sont eux qui reçoivent sens de ces relations mêmes, tels des essais que fait, à un niveau inférieur, une conscience morale qui se cherche et une foi qui déjà s'ouvre au mystère, obscurément pressenti, de l'abandon.

---

59. A. VERGOTE, *La psychanalyse*, p. 248.

60. Le sens apporté par la révélation (reçue dans la « lumière de foi ») n'est pas, à vrai dire, un sens notionnel, comme si la révélation opérait des transmutations conceptuelles ; le sens nouveau que nous lui devons est un sens réel, l'appréhension d'une valeur dernière. Du point de vue notionnel, la révélation se borne, si l'on peut dire, à nous offrir des groupements nouveaux de notions qui nous font désigner Dieu d'une manière ignorée jusqu'alors (p. ex. les concepts du dogme trinitaire). Mais si chacun des concepts qui composent les énoncés de la foi est ainsi tout entier saisissable au plan de la raison naturelle, il reste — et c'est ce qui nous importe ici — que ce sens notionnel est élaboré au niveau de l'esprit, et non pas à celui des structures inconscientes ; et en outre, des groupements comme tels, nous pouvons dire qu'ils nous viennent d'en haut, de la parole révélatrice.

61. M. DANSEREAU, *Freud et l'athéisme*, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1971, p. 139.

Appliquons cela à la culpabilité et au désir d'expiation qu'elle entraîne. On a justement reproché à Freud d'avoir identifié la démarche de la culpabilité consciente à celle de la culpabilité inconsciente [62], comme si celle-ci pouvait livrer tous les secrets de celle-là. Bien plutôt, le croyant verra-t-il, dans sa foi à l'existence révélée de la situation de péché, le principe à partir duquel il s'éclairera aussi sur la culpabilité infantile, celle-ci le renvoyant peut-être valablement au mystère d'une chute, d'une infirmité originelle. Il en va de même de l'expiation. C'est peut-être l'expiation que le chrétien accepte au plan de sa claire conscience — la croix qu'il porte dans toute la lucidité de son esprit —, c'est elle qui projette rétrospectivement sa lumière sur le sens dernier des renoncements auxquels on nous dit qu'il arrive à l'enfant de consentir. Mais quoi qu'il en soit de ces dernières remarques, et dût-on même contester ce que nous avons appelé le droit de renverser l'ordre des termes à éclairer, il resterait que l'expiation chrétienne, si intéressée qu'elle puisse être par les explorations psychanalytiques, ne livrera son sens qu'au plan de ses réalisations pleinement conscientes. Nous retrouvons donc ici pleinement justifiés notre propos et notre méthode essentielle : c'est une démarche de la pensée réflexive sur nos comportements conscients qui nous révélera l'intelligibilité, la sagesse de l'amour crucifié.

Quels comportements ? Ceux de l'amitié et de l'amour. Le péché, on pourrait le montrer, la faute ne peut exister qu'au plan de relations interpersonnelles. S'il en est ainsi, ce sont ces relations, ces réciprocités de consciences qu'il nous faut interroger pour découvrir le sens d'une expiation éventuelle ; et d'une manière plus précise les réciprocités dans l'amour.

Supposons que, par médisance, nous ayons causé un tort grave non pas à un étranger, mais à un ami. L'ordre de l'amitié pourrait-il être entièrement restauré simplement par le repentir et par la réparation du dommage ? Il ne semble pas : après tout, il n'en faudrait pas moins à l'égard d'un étranger offensé. L'amitié paraît bien, par surcroît, poser d'autres exigences. Lesquelles ? J'aurai mérité de renouer l'amitié, le jour où je me serai imposé, par-delà la réparation du tort causé, une gêne, une contrainte, une peine en sens inverse de l'offense commise ; par une souffrance librement et en quelque sorte joyeusement provoquée — démarche coûteuse en sa faveur, cadeau rare et onéreux que normalement j'eusse omis — j'aurai donné à moi-même et à mon ami le témoignage de la sincérité et de la profondeur de mes regrets et j'aurai comme vengé sur moi un ordre et une beauté spécifique et singulière, par moi outragée. On peut dire, si l'on veut, que le repentir suffit à la rémission de la faute ; mais ce repentir ne sera pas vrai s'il n'assume pas l'acceptation d'une peine ; l'expiation entre dans les conditions du pardon. A ce prix seulement, l'amitié sera vraiment recouvrée ; et si auparavant elle ne l'était point, cette imperfection dans l'effacement de la faute ne tenait pas à un manque de noblesse chez l'ami ou à sa volonté arbitraire, mais au fait que la

62 A. Vergote, La psychanalyse, p. 248.

loi intérieure et comme l'idée même de l'amitié énonçait, en soi et dans l'absolu, une requête jusque-là méconnue. C'est par une exigence interne, et comme supérieure aux sujets même qu'il unit, que le « nous » de l'amitié appelle, pour sa renaissance, la peine. Songeons aussi aux sacrifices qu'inventerait spontanément le fils repentant pour donner à un père offensé la preuve sensible de son repentir et pour mériter par là de voir se renouer les liens défaits.

Tout cela s'applique à l'humanité pécheresse devant Dieu. Aux termes mêmes de la révélation, nous savons que le péché des hommes est bien rupture, de leur part, de l'alliance, de la communion avec Dieu : nous n'avons pas été créés dans un ordre quelconque, mais nous avons été destinés gracieusement à l'amitié divine, et Dieu voulait faire de nous ses enfants. Le péché a été le refus de cette condition tout ensemble amicale et filiale. Serait-ce un faux anthropomorphisme que d'appliquer à cette amitié transcendante la loi qui, nous venons de le voir, régit la restauration des amitiés humaines ? Nullement. On peut même dire que cette loi ne vaut pour les hommes que pour avoir valu d'abord entre les hommes et Dieu ; l'expiation est requise pour le renouveau d'une amitié entre hommes parce qu'elle est d'abord requise absolument et par l'essence même de l'amitié ; ce n'est pas l'élément déterminément humain qui en énonce la requête, mais c'est l'amitié même et l'intercommunion, antécédemment à la spécification de ses sujets. S'il en est ainsi, nous pouvons commencer à comprendre pourquoi Jésus, dont le regard intérieur sondait l'abîme de la faute, a marché délibérément et comme avec hâte vers la souffrance et la mort. Sans doute, l'Ecriture nous dit qu'il obéissait à son Père, mais le Père ne lui demandait pas son sacrifice au titre d'une volonté arbitraire et inutilement cruelle ; la demande n'était que l'expression des exigences inéluctables inscrites dans les deux ordres conjugués de la famille et de l'amitié.

Mais la foi réfléchissante ne se borne pas à comprendre qu'il fallait que Jésus assumât la passion ; elle énonce qu'il l'a prise sur lui comme Fils de Dieu ; c'est Dieu lui-même, nous dit-elle, « qui s'est chargé de nos peines », c'est lui qui se trouvait, caché, sur la Croix ; et il faut donc que la foi cherche à s'éclairer sur la convenance de cette Passion de Dieu. C'est même cette recherche qui fait l'objet propre de notre interrogation : comment voyons-nous la crédibilité de la présence de Dieu, de la « gloire de Dieu » sur la Croix ?

Or, ici, il peut sembler que la réflexion des théologiens d'autrefois nous dispense toute lumière, sans qu'il y ait lieu d'en espérer davantage. On connaît les vues de saint Anselme sur la satisfaction. Le péché, par là même qu'il est l'offense de Dieu, présente le caractère d'une malice infinie. Dès lors, si Dieu veut qu'il soit

réparé justement, il faudra bien que lui-même, en son Fils consubstantiel, assume cette réparation. Dieu seul — Dieu incarné — sera en mesure d'offrir une satisfaction égale à l'offense. C'est donc la personne divine, en Jésus, qui confère à l'expiation subie par Jésus en sa nature humaine une valeur en quelque sorte infinie.

Ne contestons pas que soit ainsi désigné un élément d'intelligibilité tout à fait valable, et qu'il nous faudra conserver. Cependant, on aperçoit tout de suite une double limite de cette théologie : elle ne met pas assez en lumière que c'est l'offenseur, c'est-à-dire l'*homme* pécheur qui répare en Jésus-Christ ; et elle n'explique pas pourquoi l'Homme a pris sur lui non pas une souffrance quelconque, mais la mort même, et a consenti à « l'anéantissement » de la Croix [63].

1. Tout d'abord, il va de soi que si Dieu seul pouvait réparer « dignement », encore fallait-il qu'il le fît dans l'humanité assumée. « Le mérite ne peut pas plus que le châtiment se transférer (simplement) d'un sujet à l'autre ». « La réparation d'une offense ne peut être effectuée que par l'offenseur en personne ou par quelqu'un qui forme avec lui une même personne morale » [64]. C'est donc en tant que par l'Incarnation le Fils de Dieu se faisait solidaire de notre condition humaine qu'il pouvait vraiment réparer. Mais, ici, les théologiens qui font cette juste remarque s'arrêtent pourtant trop tôt. Ils énoncent bien le principe de la solidarité nécessaire entre Jésus et les hommes pécheurs, mais il semble qu'ils se bornent à une solidarité purement représentative ; le Père avait décrété de voir en son Fils fait homme innocent le représentant de toute la race humaine pécheresse ; cette assimilation représentative et juridique de Jésus avec les pécheurs suffirait pour expliquer qu'en Jésus c'était bien l'offenseur qui expiait. Et, de fait, nous devrions nous borner à ce principe d'explication, s'il n'était pas possible de manifester une solidarité bien plus profonde de Jésus avec notre

63. Dans son *Esquisse d'une christologie,* Pannenberg fait à la théorie anselmienne de la satisfaction une tout autre critique : Anselme a cru, à tort, que Jésus voulait satisfaire et accomplir, dans sa mort, une œuvre méritoire. Or il n'en est rien : « le caractère expiatoire de sa mort n'a pas été une idée de Jésus lui-même » (*op. cit.,* p. 352). Et même davantage : Jésus n'a pas même vu dans sa mort le terme obligé d'une volonté divine ; qu'il lui fallût mourir en exécution d'un plan divin, Jésus ne l'a pas pensé (le δεῖ, — das göttliche Muss, *Grundzüge,* p. 285 — échappait à sa conscience). Tout simplement, si l'on peut dire, la Croix fut pour lui un « destin subi » (ce qui n'implique pas toutefois « qu'à Jérusalem la catastrophe ait fondu sur lui de manière complètement inattendue » ! *Esquisse,* p. 309). Mais n'est-ce pas là conférer aux prédictions de la Passion (*Mc 8,* 31 ; *9,* 31 ; *10,* 32-34 par.) un caractère absolument excessif de « *vaticinia ex eventu* », de prophéties après coup ?

64. Ainsi F. Prat, dans *La Théologie de saint Paul,* Paris, t. II, 1929[14], pp. 237-238.

condition humaine. Or, nous pensons que cette solidarité profonde se vérifie, sans détriment pour l'innocence de Jésus. Ici, il faut évoquer, à ce qu'il semble, une condition de notre existence humaine, une circonstance en vertu de laquelle il y a en nous une « puissance obédientielle par rapport à l'union hypostatique, à l'assumabilité de la nature par la personne du Verbe de Dieu »[65]. Non point certes que « la possibilité de l'union hypostatique puisse, comme telle, être rigoureusement reconnue a priori, c'est-à-dire indépendamment de la révélation du fait lui-même ; ni, non plus, qu'une telle possibilité doive être actualisée en tout homme possédant une telle essence » (l'essence spirituelle ouverte à la visite de Dieu). Seule la révélation nous apprend qu'une nature humaine singulière, celle de Jésus, a été assumée par la personne divine ; mais elle ne nous l'apprend pas sans nous la présenter en même temps comme un bien, comme une perfection, voire comme la plus haute perfection dont notre nature est surnaturellement capable, et dès lors elle nous la notifie comme désirable, comme le terme du vœu le plus profond de notre esprit : nous étant bonne, à nous et à Jésus, l'union hypostatique de Jésus répond à notre intime aspiration. « Il n'est donc pas si extraordinaire — si l'on peut s'exprimer ainsi — qu'un tel être existe, puisque cet achèvement extraordinaire est déjà pressenti, comme tout accompli, dans le pur mystère de l'intellection originelle »[66]. Vœu très secret, disions-nous, très ontologique, et nous devons ajouter très consubstantiel à notre nature, à tel point que le péché ne peut l'atteindre ; il ne pourrait le supprimer qu'en supprimant notre nature même, en détruisant notre condition d'homme. Et c'est par là que le Christ entre en solidarité ontologique avec nous. C'est vrai qu'il n'est pas ontologiquement solidaire de notre déchéance ; il est et il demeure l'innocence même ; et de ce point de vue, une théologie de la rédemption ne pourra jamais faire l'économie totale de la notion de substitution ; il est très vrai que Jésus, non pas seulement comme Dieu, mais comme homme innocent se substitue aux pécheurs ; mais Jésus est réellement, et non pas seulement fictivement ni même juridiquement, solidaire de notre nature que notre déchéance n'abolit pas. Et ainsi nous réussissons à donner un sens fort au mot de saint Paul : « Si un mourut pour tous, donc tous moururent » (*2 Co 5,* 14). A la question de savoir comment le Christ, nature humaine singulière comme nous, a bien pu mériter le salut de tous les hommes, alors que chacun de nous ne peut mériter au sens propre que pour soi-même, peut-être faut-il répondre en renvoyant à cette convergence ontologique de l'humanité tout entière dans son

---

65. K. RAHNER, *Ecrits théologiques,* t. III, Paris, 1963, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation,* p. 87.

66. *Ibid.,* pp. 88-89.

sommet qu'est Jésus. Terme suprême des vœux de notre nature, l'offrande du Christ est celle de la nature même ; dans son sacrifice, c'est nous tous qui sommes offerts, en un sens qui n'est pas purement représentatif.

2. Mais il y a une autre limite à la théologie courante : elle ne nous éclaire pas sur la réparation dans la mort, et même elle en voile l'intelligibilité. Jésus, nous dit-on, étant Dieu, pouvait offrir une réparation proportionnée à l'infinité de l'offense. Mais cette proportion n'existait-elle pas en chacune de ses actions ? Accordons que l'Homme-Jésus devait assumer une certaine peine, puisque, nous l'avons vu, la restauration de l'amitié en pose la requête ; mais on ne voit pas que Jésus eût dû faire face à la mort et à la kénose de la Croix ; la réparation pouvait être assurée à un bien moindre prix ; et ainsi, on ne nous aide pas à découvrir la « sagesse » de la Croix, ni à « voir » la présence de la gloire divine dans l'exaltation du Calvaire.

Il nous faut faire ici retour à la réalité du péché. C'est, disions-nous, l'égoïsme radical, le manque d'amour, et nous pensions au manque d'amour à l'égard des hommes. Mais il est d'abord manque d'amour à l'égard de Dieu. Or, considéré sous cet aspect théologal, on peut dire du péché, du refus d'aimer Dieu, qu'il consiste tout aussi bien dans le refus de nous abandonner à lui ; nous ne pouvons mieux aimer Dieu qu'en nous confiant, pour le salut, à sa grâce. L'Ecriture voit l'essence du péché dans le καυχᾶσθαι, dans l'orgueilleuse prétention de l'homme à s'appuyer sur lui-même, à se « glorifier » pour l'obtention de ses fins [67]. Par cette prétention, par ce non qu'il oppose à l'appel de l'abandon, l'homme se ferme à sa meilleure possibilité d'aimer. Interrogeons maintenant la conscience humaine de Jésus. Elle mesure toutes les dimensions de ce péché [68]. Et donc il était, pour ainsi parler, naturel que Jésus ait fait le propos de rendre à Dieu la reconnaissance et la confiance qui lui étaient dues, en sens inverse du mal. Or où donc mieux que dans la mort Jésus pouvait-il accomplir son propos ? Non pas que Jésus ait envisagé la possibilité de se donner la mort ; et non pas même qu'il ait vu dans la mort physique comme telle autre chose qu'un lamentable naufrage de l'être humain ; mais si mauvaise que la mort soit en elle-même, elle n'en est pas moins l'événement où la remise totale de soi-même à Dieu trouve les conditions les meilleures de son authenticité ; là, tous les supports humains

67. *Rm 2,* 17, 23 ; *1 Co 1,* 19-31 ; *Rm 3,* 27 ; *Ga 6,* 4 ; *1 Co 4,* 7 ; *2 Co 10,* 17 : *Rm 11,* 17, etc.

68. Ce qui suit immédiatement est la reproduction d'un texte déjà publié dans *Anthropologie chrétienne et Théologie de la Croix,* dans *NRT* 92 (1970) 460-461.

ont cédé ; et s'il est encore pour l'homme une espérance possible, ce ne peut plus être qu'une espérance en Dieu seul. On comprend donc que Jésus, sans avoir cherché à hâter sa mort, l'ait d'avance accueillie et même souhaitée, pour un suprême abandon.

La mort, on le veut bien, mais pourquoi la mort sanglante sur la Croix ? Forme de mort d'autant moins désirable, moins légitime objet, semble-t-il, de la volonté du Christ qu'elle impliquait le péché des auteurs de son infamante condamnation ! Reconnaissons-le, Jésus n'a pas pu vouloir, d'une volonté antécédente à son savoir, la mort si tristement infligée par des hommes de sa race. Mais dès l'instant où il sait avec certitude qu'ils chercheraient à le faire mourir, en quelque condition que ce soit, et s'ils le voulaient, comme un criminel, Jésus fit face à la mort sous la forme sanglante de la Croix éventuelle comme à la circonstance où son abandon au Père, déjà souverain, allait pouvoir en quelque sorte redoubler. Car s'il est vrai que la mort, même dans ses formes les plus naturelles, offre déjà les conditions d'une entière remise de soi à Dieu qui nous sauve, combien davantage la mort extérieurement infligée ? Ici, non seulement les appuis humains ont défailli, mais les hommes auxquels le Christ avait apporté son message se retournent méchamment contre lui, couvrant par là son existence terrestre de toute l'apparence d'un échec. La mort sur la Croix tendait, de par sa nature, à désespérer le Christ ; il a refusé ce désespoir, il s'en est remis, quand même, en une confiance absolue à la toute-puissance du Père ; et c'est ainsi que son abandon trouva, dans la Croix, le moyen de se surpasser. En bref : non seulement une expiation quelconque de Jésus était appelée par les lois de l'intersubjectivité, mais ces mêmes lois souhaitaient la mort par la Croix comme la forme la plus appropriée, et surtout la moins incommensurée à la magnanimité du Père offensé.

En résumé : la foi voit, sur la Croix, la gloire, par là même qu'elle y fait voir la crédibilité de l'amour divin, dans son excellence unique et dans sa sagesse sans pareille. Mais qu'il soit ici répété, au sujet du « discours » dans lequel on s'est efforcé de raconter cette vision, qu'il ne peut prétendre à l'égaler, et qu'il n'est même qu'un discours possible, parmi d'autres...

V. — L'engagement de la foi et la crédibilité de la gloire

Mais quelle est la foi qui fait voir ? Serait-ce notre engagement libre, et déjà notre adhésion de foi ? Prenons-y garde, si nous entendions absolument et sans réserve que seule la démarche effective

de foi nous ouvre les yeux sur la crédibilité et donc sur les conditions de la légitimité de la foi, il s'ensuivrait que le premier consentement de la foi ne serait pas lui-même préalablement éclairé ; nous ne serions pas fondés à croire ; mais on nous dirait : croyez et, dans cette foi antécédemment aveugle, vous saisirez conséquemment son fondement et sa justification. Mais ce serait là fidéisme. Nous dirons donc qu'en principe la foi requise pour la contemplation de la figure n'est pas encore nécessairement l'acquiescement de la foi, mais bien ce que la théologie a appelé la « lumière de foi ». On sait ce que désigne celle-ci. C'est l'« habitus fidei » dont saint Thomas nous dit : « Cette disposition habituelle de la foi n'agit pas sur nous par manière d'intelligence (raisonnante) mais par manière d'attrait » [69]. Concevons-le donc comme une inclination à l'alliance, à l'union immédiate avec Dieu offerte par le Christ et en lui, comme une complaisance dans les biens de la promesse ; il est, comme dit encore saint Thomas, « une certaine convoitise des biens promis » [70]. Or, comme cette inclination de la volonté, cet amour ne va pas sans une estime spirituelle pour les biens ainsi désirés, on peut et l'on doit, en raison de cette estime, l'appeler une authentique lumière. De surcroît, lumière infuse, don de grâce, présence de l'Esprit ; certes, les théologiens s'accordent pour ne pas refuser à notre esprit laissé à lui-même la possibilité — théorique — d'une certitude morale naturelle relative à l'origine divine de la révélation ; mais leur accord n'est pas moindre pour reconnaître que, lorsqu'il s'agit d'une lecture de signes capable de fonder la foi comme elle nous est demandée, c'est-à-dire, dans une adhésion théologale et absolument ferme, notre pouvoir naturel n'y suffit plus ; il y faut alors une inclination de grâce ; la lumière *infuse* de foi est absolument requise pour que nous puissions nous ordonner efficacement, dans l'acte de foi, aux biens du Royaume. Enfin, remarquons que cette inclination ne doit pas être volontairement contrariée ; si, par une prise de position morale ou philosophique, nous refusions d'avance toute vérité à la possibilité même d'un message de résurrection dans la mort, nous empêcherions la lumière de foi d'exercer son pouvoir éclairant, nous la rendrions incapable de nous permettre le déchiffrement de la figure. Mais tout cela dit, il reste que, de soi, la lumière de foi peut donner à l'homme un discernement surnaturel des signes préalablement à l'engagement : et l'homme ainsi éclairé garde encore le pouvoir de se soustraire à l'adhésion.

Est-ce à dire que l'engagement de la foi, lorsqu'il est donné, n'assure pas en nous la faculté de contemplation ? Certainement il

---

69. « Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis » (*Opusculum in Boethii de Trinitate*, q. 3, a. 8).

70. « Quidam appetitus boni praemissi » (*de Veritate*, q. 14, a. 2).

l'assure, et pour la raison qu'à son défaut le principe même de cette faculté, la lumière de foi, est compromis. Voici un esprit déjà sollicité par l'attrait et la lumière de foi, mais non encore décidé à donner son adhésion de croyance ; supposons qu'il refuse l'obéissance de la foi ; cette option pour l'incroyance ne va pas sans un jugement dans lequel il dénie, en sens contraire de la lumière reçue, tout bien-fondé à la foi ; or de soi un tel jugement menace la lumière même et s'il s'obstine, il ne peut qu'aboutir à la voiler ; cet homme ne verra plus qu'il lui est bon de croire [71]. S'il en est ainsi, on comprend qu'il arrive quelquefois aux théologiens de donner à penser que la foi au sens d'engagement de la foi apporte avec elle le pouvoir de contemplation, la faculté d'interpréter la figure : cela n'est pas simplement vrai ; ce pouvoir procède directement de la lumière de foi ; mais il n'en reste pas moins qu'à son tour l'efficacité de cette lumière se soumet à la ratification que nous lui donnons. Notons enfin que l'engagement, si ferme qu'il soit en lui-même, n'exclut pas de nous toute incrédulité ; dans tout chrétien, la foi coexiste toujours douloureusement avec un certain athéisme. Au point qu'il arrivera au croyant de douter de la fermeté de son adhésion. Un tel déchirement intérieur ne fait que rendre plus pressante l'invitation à l'exercice de la vie contemplative. Si, dans la prière, le chrétien ne se remet fréquemment en présence de la figure rayonnante, il est à craindre que son incroyance ne finisse par l'emporter sur sa foi et que ses yeux ne se ferment sur la grandeur du message et du messager. Comme, en sens inverse, une attention grandissante à la figure en révélera toujours davantage l'éclat et la beauté.

L. MALEVEZ, S.J. †